İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE



ZÂDU'L MEÂD

iklim

بسم الله الرحمن الرحيم

iklim yayınları: 25

özgün adı:

زاد المعاد
في هدي خير العباد

DAĞITIM:
SELAMET YAYIN-PAZARLAMA
Çatalçeşme sk. Üretmen Han. No: 9
34410 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 522 85 11

İbn Kayyim el-Cevziyye

ZÂDU'L-MEÂD

Rasûlullah'ın (s.a.) Yolunda

Cilt: 6

Notlar Ekleyerek
Çevirenler:
Dr. Mehmet ERDOĞAN
Şükrü ÖZEN
Dr. Salim ÖĞÜT

Redaksiyon ve Tashih:
Dr. Vecdi AKYÜZ

iklim
YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. Üretmen Han. No: 207
34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 528 14 97

Orijinal metinde 5. cildin 409-834. sayfaları arasına tekabül eden bu kısmın 409-664. sayfaları Dr. Mehmet Erdoğan; 664-744. sayfaları Şükrü Özen; 745-834. sayfaları Dr. Salim Öğüt tarafından tercüme edilmiştir.

Dizgi: Dr. Mehmet Erdoğan
Baskı: Gündoğdu Matbaası
İstanbul 1990

İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.) NİKÂHIN VE AYRILIĞIN SONUÇLARI KONUSUNDA VERDİĞİ HÜKÜMLER

BEŞİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.) SATIŞI HARAM OLAN NESNELER HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hz. PEYGAMBER'İN (S.A.) NİKÂH VE AYRILIĞIN SONUÇLARI KONUSUNDA VERDİĞİ HÜKÜMLER

A) NESEB

1 — Farklı Renkteki Çocuk Hakkındaki Hükmü:

Çocuğun farklı renkte doğması durumunda, nesebinin kocaya katılması hakkındaki hükmü:

Sahihayn'da sabit olduğu üzere; bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek, sanki onu (çocuğu) reddetmek ister gibi, "Gerçek şu ki, karım siyah bir çocuk doğurdu." dedi Hz. Peygamber (s.a.) ona:

— Senin develerin var mı ? buyurdu. Adam:

— Evet, dedi. Hz. Peygamber (s.a.):

— Ne renkteler ? diye sordu. Adam:

— Kırmızı, dedi. Hz. Peygamber (s.a.):

— Peki içlerinde boz olanı var mı? diye sordu. O:

— Evet, dedi Hz. Peygamber (s.a.):

— Peki o renk ona nerden geldi ? diye sordu. Adam:

— Belki de ya Rasûlallah; bir soyuna çekmiştir, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

— O halde, işte bu da belki bir soyuna çekmiştir, buyurdu. [1]

Bu hadiste şu incelikler vardır: Sual ve fetvâ isteme şeklinde olduğu

---

1. Buhârî, 68/26 ; Müslim, 1500. Ebu Hureyre'den.

zaman ta'riz (ima) den dolayı iftira cezası (had) gerekmez. Bu hadisten, karşılıklı münakaşa, söz kavgası sırasında bile yapılan ta'riz (dolaylı zina isnadın)dan had gerekmez, hükmünü çıkaran kimse isabetsiz bir neticeye ulaşmıştır. Zira nice imalar (ta'rizler) vardır ki, açık ifadelerden daha iyi anlaşılır ve daha çok iğneleyicidir, daha büyük bir azap verir. Sözün açılması, akışı bunların zikrettikleri ihtimalleri ortadan kaldırır ve sözün maksada delâletini kat'î hale getirir.

Hadisten, sadece kuşku ile liâna ve çocuğun reddine gidilmesinin câiz olmayacağı hükmü de çıkar.

Yine hadisten, hükümlerin elde edilmesi esnasında darbımesel kullanılabilmesi, benzerlerin benzerlere kıyas edilebilmesi neticesi de çıkmaktadır. Buharî, bu hadise: "Soru sorana iyi anlatabilmek için, Allah'ın hükmünü açıkladığı belli bir asıla (makîsun aleyh), başka bir asılı benzeten hakkında bâb" adıyla başlık koymuş ve bu hadisle birlikte: "Ne dersin? Şâyet annenin borcu olsaydı da..." hadisini de zikretmiştir.[2]

2 — Nesebin Sübût Yolları:

Çocuğun yatağa aidiyeti, cariyenin yatak olması ve babasının ölümünden sonra istilhâk edilen kişinin durumu hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.) hükmü:

Sahihayn'da Hz. Âişe (r.a.) anlatır: Sa'd b. Ebî Vakkas ile Abd b. Zem'a bir çocuk hakkında münakaşa ettiler . Sa'd: "Ya Rasûlullah! Bu çocuk benim kardeşim Utbe b. Ebî Vakkas'ın oğludur. Oğlu olduğunu bana vasiyet etti. Ona benzeyişine bak!" dedi. Abd b. Zem'a da: "Bu benim kardeşimdir ya Rasûlallah! Babamın döşeği üzerinde, onun câriyesinden doğmuştur." iddiasında bulundu. Derken Rasûlullah (s.a.) çocuğa baktı ve Utbe'ye apaçık benzediğini gördü. Bunun üzerine: "O senindir ya Abd! Çocuk yatak sahibinindir. Zâniye de taş (mahrumiyet) vardır. Sen de ondan kaç (örtün) ya Sevde bt. Zem'a!" buyurdu. Bir daha Sevde onu asla görmedi.[3]

Bu hadis, çocuğun yatağa aidiyeti ve cariyenin de yatak olabileceği konusunda bir asıl olmaktadır. Ayrıca; "yatak" delili ile benzerlik arasında bir çatışma durumunda, yatak delilinin tercih edileceğine, neseb ahkâmının bölünebilirlik özelliği göstererek bir cihetten sabit olurken, başka bir cihetten sabit olmayacağına — ki buna bazı fakihler, iki

---

2. Buhârî, 97/12.
3. Buhârî, 44/6 ve daha başka yerler ; Müslim, 1457 ; *Muvatta*, 2/739.

hüküm arasında bir hüküm tabirini kullanırlar — delâlet bulunmaktadır. Hadiste bunlardan başka "kâiflik" sanatının hak olduğuna ve dinde bir yeri bulunduğuna işâret de vardır.

a) Yatak :

Nesebin yatakla sübûtu konusunda ümmetin icmâ'ı vardır. Nesebin sabit olma yolları: 1) Yatak, 2) İstilhâk, 3) Beyyine, 4) Kâiflik ilmi olmak üzere dört çeşittir. İlk üçü üzerinde ittifak vardır. Müslümanlar, nikâhla yatağın sâbit olacağı hakkında görüş birliği içerisinde olmakla birlikte, odalık (*teserrî*) durumunda da "yatak" hükmünün doğup doğmayacağı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Ümmetin büyük çoğunluğu odalık edinmenin de yatak hükmünü doğuracağını söylemişler ve yukarıdaki sahîh olan Hz. Âişe hadisini delil olarak kullanmışlar ve demişlerdir ki: Hz. Peygamber (s.a.), çocuğun Zem'a'ya ait olduğuna hükmetmiş, onun yatak sahibine ait olduğunu açıklamış ve bunu, çocuğu Zem'a'ya hükmedişinin illeti olarak göstermiştir. Hükmün sebeb ve mahalli, cariye hakkındadır. Dolayısıyla, onu hadisin kapsamından çıkararak, sadece hiç zikri geçmeyen hür kadınlara yormak caiz değildir. Bu durum, Şâri' Teâlâ'nın dikkate aldığı ve sarih olarak hükmü kendisine bağladığı şeyi ilgâ etmek ve hükmün konuluş sebebi olan mahalli ortadan kaldırmak olur.

Sonra, şâyet bu hadis vârid olmasaydı, o zaman bu hüküm, Allah tarafından insanların hakkaniyetle hükümde bulunmaları için indirilen kıstasın (mizan) bir gereği olurdu. Bu kıstas, iki benzer şey arasını eşit tutmak ilkesidir. Çünkü odalık, hem fizikî anlamda, hem hakikaten, hem de hükmen — hür kadın gibi — yataktır. Kadınlığından istifâde, çocuk elde etme gibi, hür kadın ne için isteniyorsa, cariye de onun için istenir. Eskiden olsun, şimdi olsun insanlar öteden beri çocuk edinmek ya da onların kadınlıklarından istifâde etmek amacıyla odalık cariyelere rağbet etmektedirler. Hür kadın ne için "yatak" diye isimlendirilmişse, aynı mâna eşit olarak odalık cariyede de vardır. Doğurduğu bu ilk çocuk, istilhâk olmadıkça, efendinin nesebine de katılmaz. Bu durumda "yatak" olma hükmü ile değil, "istilhâk" yoluyla katılmış olur. Bundan sonra doğuracağı çocuklar ise, efendi tarafından redddilmedikçe artık onun nesebine ait olur.

Şu halde Hanefilere göre, cariyenin doğurduğu çocuk, kendisinden önce efendinin nesebine katılan bir çocuk bulunmadıkça, onun nesebine "yatak" hükmüyle ilhâk olunmamaktadır. Oysa ki, Hz. Peygamber (s.a.) çocuğu Zem'a'ya ilhâk etmiş ve nesebini ondan sabit kılmıştır. Bu

cariyenin, bundan önce Zem'a'dan çocuk doğurduğu asla bilinmemektedir. Hz. Peygamber (s.a.) de böyle bir soru sormamış, açıklama istememiştir.

Hanefîlere karşı olanlar şöyle derler: Böylesi bir ayırım hakkında ne Kitap'tan ne de sünnetten bir temel (asıl) yoktur. Ashâbtan bir haber de bulunmamaktadır. Şer'î kâidelerin, usûlün gerektireceği bir şey de değildir.

Hanefîler ise şöyle diyorlar: Biz cariyenin yatak olduğunu tümden inkâr etmiyoruz. Ancak o zayıf bir yataktır. Bu konuda o, hür kadının gerisindedir. Bu itibarla, cariyenin efendiden doğurmak , efendinin de istilhâkta bulunmak (kendi nesebine katmak) suretiyle, kendisi sebebiyle âzad edilebileceği bir hususun bulunması gerekir, ondan sonra doğuracağı çocukların ise, red durumu olmadıkça efendiye (artık yatak hükmüyle) katılacağını söyledik. Birinci çocuk ise, istilhâk durumu olmadan, efendinin nesebine katılamaz. (Aralarında fark olduğu içindir ki) siz de şöyle diyorsunuz: "Efendi cariyesinden olan bir çocuğu kendisine istilhâkta bulunsa, daha sonraki doğuracağı çocuklar, yeniden istilhâkta bulunmadıkça, efendiye ilhak edilmezler. Zevce ise böyle değildir." Aralarındaki fark şudur: Nikâh akdi sadece cinsî münasebet ve kadının "yatak" kılınması amacıyla yapılır. Cariyeyi satın almak ise öyle değildir. Çünkü onunla cimâda bulunmak, onu yatak kılmak amacı; cariyeyi mülkiyet yoluyla edinmeye tâbi durumundadır. Bu yüzden de cariyenin, kendisiyle ilişkide bulunması haram olan kimselerin mülkiyetine girmesi mümkündür. Nikâhta ise böyle bir durum sözkonusu değildir. Sonra Hz. Peygamber (s.a.) çocuğu Abd'a karşı sadece kardeş olarak ilhâk etmiştir. Çünkü o çocuğun nesebini (kardeş olarak) kendisine katma isteğinde bulunmuş, Hz. Peygamber (s.a.) de onu "babasının yatağı olduğu için değil, onun istilhâkıyla" kendisine ilhâk etmiştir.

Çoğunluk ulemâ şöyle diyorlar: Cariye, kendisiyle cimâda bulunulmuşsa, hakikaten de, hükmen de o yataktır. Onun yatak oluşunda, önceden efendiye bir çocuk doğurmuş olması şartını ileri sürmek, şer'an dikatte alındığına dair delil bulunmayan bir şeyi şart olarak ileri sürmek demektir. Hz. Peygamber (s.a.) böyle bir şartı Zem'a'nın yatağı hakkında aramamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.) aramadığı bir şartı aramak, dinde re'yle hükmetmek olur.

"Cariye cinsel ilişki için edinilmez." sözünüzü anlamak mümkün değil! Çünkü tartışma konusu odalık ve yatak edinilmek suretiyle kendisiyle ilişkide bulunulan ve zevce gibi veya daha da değerli kılınan

cariye hakkındadır; süt kardeşi ya da bir başka sebepten kendisine haram olan cariye değildir.

"Zem'a'nın onunla cimâda bulunduğu sabit değildir ki, çocuk kendisine ilhâk edilsin." sözünüzün cevabı bize düşmez. Aksine çocuğun Zem'a'ya ait olduğuna hükmedene ve oğluna: "O senin kardeşindir." diyene (Hz. Peygamber'i (s.a.) kasdediyor) düşer.

"Onu kardeş olarak ilhâk etti. Çünkü (Abd) onu istilhâkta bulundu." şeklindeki sözünüz ise bâtıldır. Zira istilhâkta aranan şartlar vardır. Şâyet vârislerin tamamı ikrârda bulunmuyorlarsa, bu durumda ikrârda bulunanın ikrârı ile ilhâk kararı alınamaz; ölenin yatağında doğduğuna dair ikrârda bulunanla birlikte, onlardan iki kişinin de şehâdette bulunması gerekir. Burada ikrârda bulunan Abd ile bütün vârisler ikrârda bulunmuyorlardı. Meselâ Hz. Peygamber'in (s.a.) eşi ve Abd'ın kızkardeşi olan Sevde vâlidemiz, onu ikrâr etmemiş, onun nesebinin kendilerinden olduğuna dair istilhâkta bulunmamıştır. Hatta kardeşi Abd ile ikrârda bulunmuş olsaydı bile, nesebin sübûtu istilhâk ile değil "yatak" hükmüyle olurdu. Zira Hz. Peygamber (s.a.), nesebin ilhâkına dair hükmünün hemen akabinde, hükmün illetini "çocuğun yatağa ait olduğu" şeklinde tasrih buyurmuş ve böylece hem bu olayı, hem de diğer olayı içine alacak genel bir hükme işarette bulunmuştur. Sonra cariyenin yatak oluşunun sübûtunun cimâ eden veya cimâ edenin vârisleri tarafından yapılan ikrârla olması, nesebin katılması için yeterlidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.), onu Abd'ın: "O babamın çocuğudur, yatağı üzerinde doğmuştur." sözüne dayanarak ilhâkta bulunmuştur, demek mümkün değildir. Zira Zem'a, Hz. Peygamber'in kayınpederidir, kızı kendi nikâhları altındadır. Bu durumda Hz. Peygamber'e, nesebin ilhâk sebeplerinden olan yatak hükmünün mevcudiyetinin sabit olmaması makûl değildir.

Bizim: "Efendi, cariyesinden olan bir çocuğu istilhâkta bulunduğu zaman, daha sonra doğacak çocuklar, yeniden bir ikrâr bulunmadıkça, kendi nesebine katılmaz." şeklindeki sözümüzü aleyhimize delil olarak kullanışınıza gelince; bu konuda İmam Ahmed'in tâbilerine ait iki görüş bulunmaktadır ki, birincisi budur. İkincisi ise, yeniden ikrârda bulunmasa bile onun nesebine katılır şeklindedir. Birinci görüşü tercih eden şöyle demiştir: "Efendi doğumdan sonra istibrâda bulunmuş ve ona yanaşmamış olabilir; dolayısıyla yatak olma hükmü istibrâ ile ortadan kalkar. Netice itibarıyla da birinci çocuktan sonra doğan çocuklar yeni baştan, onunla ilk çocukta olduğu gibi cimâda bulunduğunu belirtmedikçe, kendisine katılmazlar." İkinci görüşü tercih edenler ise

şöyle derler: "Önceden onun yatak olduğu sabit olmuştur. Asıl olan ise, izâle edici aksi bir durum olmadıkça "yatak"lığın devamıdır. Zira bu "İstilhâkta bulunmadıkça, onunla ilişkide bulunduğunu itiraf etse bile çocuk kendisine katılmaz." sözünüzün benzeri değildir."

Bundan daha sakat bir itiraz da şöyledir: "Abd'a onu kardeş olarak ilhak etmedi, onu onun kölesi yaptı. Bu yüzden de (هو لكَ) şeklinde temlik lâmı ile söyledi. "O senindir." yani senin kölendir, demektir." Bu itirazı teyid sadedinde de, hadisin bazı rivâyetlerinde: (هو لكَ عبد) " O sana ait bir köledir." ifadesinin bulunduğunu belirtmiş ve şöyle demişlerdir: Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.), Sevde validemize ondan örtünmesini emretmişti. Eğer kardeşi olsaydı böyle bir emirde bulunmazdı. Bu da onun Sevde'ye yabancı biri olduğunu gösterir. "Çocuk yatağa aittir." buyruğu ise çocuğun nesebinin Zem'a'ya nisbet edilmediğine bir işarettir. Yani: Bu cariye onun yatağı değildi. Zira cariye yatak olmaz. Çocuk ise ancak yatağa aittir. Buna göre Hz. Peygamber'in Sevde'ye ondan örtünmesini emretmesi doğru olur. Bunu hadisin bazı tariklerinde yer alan: "Ondan örtün, çünkü o senin için bir kardeş değildir." ifadesi de tekid eder.

Bunlar sonuç alarak: "Şu halde biz hadis ve Hz. Peygamber'in hükmünden yana, sizden daha şanslıyız." demişlerdir.

Cumhur şöyle diyor: İşte şimdi söz kızıştı ve kemerin halkaları (kancaları) birbirleriyle karşılaştı. Allah'tan yardım dileyerek diyoruz ki: "Hz. Peygamber (s.a.) onu Abd'e kardeş olarak ilhak etmedi, onu ona köle kıldı." sözünüzü Muhammed b. İsmail el-Buharî'nin, *Sahih*'inde rivâyet ettiği: "O senindir. O senin kardeşindir ey Abd b. *Ze*'ma!"[4] ifadesi reddetmektedir. Hem lâm harfi temlik için değil, sadece tahsis içindir. (الولد للفراش)sözünüzdeki gibi. (هو لكَ عبد)"=O sana ait bir köledir." lafzına gelince; o asla sahih değildir, bâtıl bir rivâyettir. Hz. Peygamber'in Sevde validemize, ondan örtünmesi emrine gelince; bu ya ihtiyat ve takva üzere verilmiş bir emirdir, çünkü çocuğun Utbe'ye olan açık benzerliği bir şüphe doğurmaktadır, ya da her iki tarafa da riâyetle, her iki delil ile amel etmiş olmak içindir. Çünkü yatak, nesebin ona katılması için bir delildir, bir başkasına olan benzerliği de, çocuğun yatak sahibinden reddini gerektirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) bu durumda çocuğun bir nesebi konusunda, daha güçlü olması hasabiyle yatak delilini kullandı. Çocukla Sevde arasında mahremiyetin sübûtu konusunda da, çocuğun Utbe'ye benzerliği delilini çalıştırdı. Bu en güzel, en açık ve vâzıh hükümlerdendir. Nesebin sübûtunun her açıdan olması diye bir zarûret yoktur. Meselâ,

4. Buhârî, 64/52.

zina eden kimseyle zina mahsûlü çocuk arasında haramlık ve cüz'iyet konusunda neseb hükümleri sabit iken, miras, nafaka, velilik vb. konularda sabit değildir. Bazen bir mâniden dolayı, neseble ilgili bazı hükümler doğmamaktadır ve bu şeriatte çoktur. Dolayısıyla çocukla Sevde validemiz arasında, Utbe'ye olan benzerlik engelinden dolayı mahremiyet hükmünün ortaya çıkmaması yadırganamaz. Bu izah, tam fıkhî bir izahtır. Böylece Hz. Peygamber'in: "O senin kardeşin değildir..." sözünün de —şayet sahih farzetsek— mânası açıklık kazanmış olur. Kaldı ki, bu söz sahih değildir. Hadisçiler onun zayıf olduğunu söylemişlerdir. Abd'e buyurduğu: "O kardeşindir." sözü karşısında böyle zayıf bir söze aldıracak değiliz. Eğer Hz. Peygamber'in (s.a.) bu sözlerinin çeşitli rivâyetlerini toplar ve "O kardeşindir." sözünü "Çocuk yatağa aittir. Zina edene taş vardır." sözüyle karşılarştırırsak, onların yaptıkları te'villerin sakat olduğu ortaya çıkmış; hadisin, aksi doğrultuda sarih olduğu ve onların te'villerine herhangi bir şekilde ihtimali bulunmadığı anlaşılmış olur. Bu meselede bizimle tartışanlara şaşmamak elde değil. Çünkü, onlar sadece akitle zevceyi yatak sayıyorlar, isterse eşler arasında doğu ile batı arası kadar uzaklık olsun, doğacak çocuğu yatak sahibine ilhak ediyorlar, öbür taraftan gece gündüz defaatle cimâda bulunduğu odalığını yatak kabul etmiyorlar. Bu olacak şey değildir!

Fukahâ, zevcenin ne ile "yatak" hükmünü alacağında ihtilâf etmişlerdir: Üç görüş vardır:

Birincisi: Bizzat akitle zevce "yatak" olur. Bir araya gelmedikleri bilinse, hatta nikâh akdini kıydığı aynı mecliste boşasa bile durum değişmez. Bu görüş Ebu Hanife'ye aittir.

İkincisi: Cimâ imkânıyla birlikte akitle olur. İmam Şâfiî ve Ahmed'in görüşleri de böyledir.

Üçüncüsü: Akitle birlikte kesin olarak tahakkuk eden cimâ ile olur; olup olmadığı ihtimâli bulunan cimâ imkânı zevcenin "yatak" hükmü alabilmesi için yeterli değildir. Şeyhulislâm İbn Teymiye'nin tercih ettiği görüş de budur. İbn Teymiye şöyle demiştir: "İmam Ahmed; Harb rivâyetinde buna işarette bulunmuştur. Zira bir rivâyette o: Bir kimse cimâdan önce karısını boşasa ve kadın bir çocuk doğursa, koca çocuğu inkâr etse, liâna ihtiyaç duyulmadan çocuk reddedilmiş olur, demiştir."

Sahih ve kesin olan görüş işte budur. Yoksa koca kadınla herhangi bir ilişkide bulunmadan, sadece uzak bir imkânın varlığıyla, onunla gerdeğe girmeden kadın nasıl "yatak" hükmünü alabilir? Gerek örfte, gerekse dilde, gerdeğe girmeden önce, kadın "yatak" sayılır mı? Karısı ile gerdeğe girmeyen, onunla ilişkide bulunmayan, bir araya gelmeyen

kimseye, sadece imkândan hareketle, doğacak çocuğun nesebi nasıl ilhâk edilebilir? Şeriat böyle bir hüküm getirir mi? Cimâda bulunabilme imkânı, âdeten bu işin mümkün olmamasıyla kesilebilir. Dolayısıyla kadın, akit yanında kesin zifâf (cimâ) olmaksızın "yatak" olmaz. Tevfik ancak Allah'tandır. Buna İmam Ahmed, Harb rivâyetinde temas etmiştir. Hanbeli mezheb ve kavâidinin gereği de budur. En iyi bilen Allah'tır.

Cariyenin neyle "yatak" hükmünü alacağı konusunda da ihtilâf etmişlerdir: Cumhûr ulemâ ancak cinsî münâsebetle "yatak" hükmünü alabileceği görüşündedirler. Sonraki bazı Mâlikî âlimleri ise: "Hizmet için değil de, sadece cimâda bulunma amacıyla satın alınan, —meselâ hâl karinesiyle sadece odalık için arzulandığı anlaşılan yüksek fiatlı— cariyeler, bizzat satın alma işiyle yatak hükmünü alırlar." demişlerdir. Doğrusu hem cariye, hem de hür kadın, cinsel ilişki olmadıkça yatak hükmü alamazlar.

Buraya kadar anlattıklarımız, kendisiyle nesebin sabit olduğu dört şeyden biriyle yani "yatak" ile ilgiliydi.

b) İstilhâk :

İlim ehli, babanın istilhâkta (çocuğun nesebini kendi nesebine katmak) bulunabileceğinde ittifak halindedirler. Dedeye gelince; eğer baba hayatta ise, onun istilhâkta bulunmasının bir etkisi yoktur. Eğer baba hayatta değilse ve kendisi de tek vârisse, bu durumda dedenin istilhâkta bulunması sahihtir ve ikrârda bulunduğu kimsenin nesebi sabit olur. Eğer tek vâris olmaz ve diğer vârisler onu tasdikte bulunurlarsa, yine aynı şekilde nesebi sabit olur. Aksi takdirde kendisi iki şâhitten biri olmadıkça, çocuğun nesebi sabit olmaz.

Kardeşin istilhâkta bulunması konusundaki hüküm, aynen dedenin istilhâkta bulunması durumunda olduğu gibidir. Bu konudaki genel prensip şudur: "Mala yalnız başına vâris olan kimsenin nesebi, ister tek kişi olsun, ister bir grup, sadece ikrârıyla sabit olur." Bu İmam Ahmed ile İmam Şâfiî'nin mezheplerinin konuyla ilgili esasını teşkil eder. Çünkü vârisler ölünün yerine geçmekte ve onun yerini almaktadırlar.

Bazıları bu prensibe bir itiraz yönelterek şöyle demişlerdir: Eğer bütün vârislerin nesebin ilhâkına dair görüşbirliği etmeleri, nesebi isbat edecek olsaydı, ölünün cimâda bulunduğu bir cariyeden cenînin (hamlin) reddi konusunda görüş birliği etmeleri ve onun nesebini red konusunda — ilhak durumunda olduğu gibi — ölünün yerini almaları da câiz olurdu. Ne dersiniz?

Bu itiraz bizi bağlamaz. Zira biz bütün vârislerin ittifakından

sözediyoruz. Cenin de vârislerden birisidir. Şu halde bütün vârisler, onun reddi konusunda görüş birliği etmiş değillerdir.

Soru: Siz nesebin sübûtu için bütün vârislerin ikrârını şart koşuyorsunuz. Burada ikrârda bulunan sadece Abd'dır. Sevde vâlidemiz — Abd'in kardeşi olduğu halde— ikrârda bulunmamıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.) çocuğu istilhâk talebi neticesinde Abd'e ilhâk etmiştir. Dolayısıyla burada kardeşin istilhâkta bulunabileceğine ve nesebin onun ikrârıyla sabit olabileceğine bir delil vardır. Yine kardeşlerden sadece birisinin istilhâkının yeterli bulunduğuna delil bulunmaktadır.

Cevap: Sevde vâlidemiz inkâr etmemişti. Abd onu istilhâkta bulunmuş, Sevde vâlidemiz ise, onun istilhâkını sükûtla (onayla) karşılamıştı. Vâlidemizin hükmü; onunla halvette bulunması, onu görmesi ve kardeşi olması gibi hususlarda kendisine de sirâyet eden bu durum karşısındaki sükût ve ikrârı, kardeşi Abd'ı tasdiki, onun ikrâr ettiği şeyi ikrârı demek olur. Aksi takdirde derhal ona tepki gösterir ve yalanlardı. Böylece onun rızası ve sükûtla (ikrâr) karşılaması, tasdiki yerine geçmiştir. Tabiî bu izah ondan sarih bir ikrârın bulunmadığı duruma göredir. Olay özel bir olaydır.

Kardeş, dede veya başka biri, her vakit, müverrislerinin (miras bırakan) ikrarı durumunda kendisine katılabilecek olan kimsenin nesebini istilhâkta bulunsalar, karşı çıkan bir vâris yoksa nesebi sabit olur. İstilhâk, nesebin sübûtunu gerektirir, vârislerden karşı çıkanların tepkisi de sübûta mânidir. Hükmü gerektirici bulunur, herhangi bir mâni de mevcut olmazsa, gerekli olan hüküm netice olarak ortaya çıkar. Ancak burada başka bir şey daha var: Mirasa konan kimsenin ikrarı ve istilhâkı, acaba ölünün halefi olduğuna dair bir ikrâr mı, yoksa şehâdet mânası mı taşımaktadır? Konu ihtilâflıdır. İmam Ahmed ve İmam Şafiî'nin mezhepleri, halef olduğuna dair bir ikrâr şeklindedir ve dolayısıyla istilhâkta bulunanın âdil olması, hatta müslüman olması bile şart değildir. Aksine fâsıkın da, dindarın da istilhâkı sahih olur. Mâlikîler ise, bunun bir şehâdet ikrârı olduğunu, dolayısıyla şahitlerde aranan şartların bulunması gerektiğini söylemişlerdir. İbnu'l-Kassâr, İmam Mâlik'in mezhebinin: "Vârisler neseb ikrarında bulunurlarsa, o onlara katılır, isterse âdil olmasınlar." şeklinde bulunduğunu nakletmiştir. Oysa ki, bilinen bunun aksidir.

c) Beyyine :

İki şahidin onun oğlu olduğuna veya yatağı olan zevcesinden ya da cariyesinden doğduğuna şehâdette bulunması lâzımdır. Buna, vârislerden iki kişinin şâhitlikte bulunmaları durumunda ise, diğerlerinin inkârına bakılmaz ve neseb sabit olur. Bu konuda ihtilâf olduğu bilinmemektedir.

d) Kâiflik :

Hz. Peygamber'in (s.a.) hüküm ve uygulaması, kâiflik ilminin dikkate alınacağı ve ona istinâden neseb ilhâkında bulunulacağı doğrultusundadır.

Sahihayn'da Hz. Âişe vâlidemiz anlatır: Rasûlullah (s.a.) bir gün, sevinçli, yüzünün hatları parlar bir halde yanıma girdi ve: "Baksan a! Demin Müdlicli Mücezziz, Zeyd b. Hârise ile Üsâme b. Zeyd'e baktı da: 'Şüphesiz bu ayaklar birbirinden (meydana gelmiş)tir.' dedi." buyurdu.[5]

Hadiste görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.), Kâifin sözünden dolayı sevinmiştir. Eğer karşı görüşte olanların söylediği gibi, o kehânete benzer, cahiliye devri inanışlarından olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.) sevinmez, ondan dolayı taaccüp göstermezdi ve Mücezziz'in sözü bir nevi kehânet olarak mütâlaa edilirdi. Hz. Peygamber'den (s.a.) kâhini tasdik eden kimseler hakkında korkutucu haberler sabittir. İmam Şâfiî şöyle der: "Hz. Peygamber (s.a.) onu ilim olarak kabul etmiştir ve onu münker (kötü) görmemiştir. Eğer o hata olsaydı, mutlaka ona tepki gösterir, yasaklardı. Çünkü bu gibi sözlerde iffetli kadınlara zinâ isnâdı ve neseplerin reddi anlamları bulunmaktadır."

Hem Hz. Peygamber (s.a.) sahih hadiste kâifliğin sıhhati ve dikkate alınacağını bizzat tasrih buyurmuş ve liânda bulunan kadının çocuğu hakkında: "Eğer şöyle şöyle bir çocuk doğurursa, o Hilâl b. Ümeyye'nindir. Yok şöyle şöyle bir çocuk doğurursa, o da Şerik b. Sehma'nındır." demiştir. Kadın, isnadda bulunulan adama benzer tipte bir çocuk doğurunca da: "Eğer (liân) yeminleri olmasaydı, benimle o kadın arasında

5. Buhârî, 62/17 ; Müslim, 1459. el-Müdlicî: Müdlic b. Mürre b. Abdimenâf b. Kinâne'ye nisbet olmaktadır. Kâiflik ilmi bunlarla, Esedoğullarına ait bulunuyor ve Araplar bunu böyle kabul ediyorlardı. Hâfız İbn Hacer şöyle der: Kâiflik, sahih olan kavle göre sadece onlara has değildi. Yezid b. Hârun, ferâiz bâbında Said b. Müseyyeb'e ulaşan sahih bir rivâyette, Hz. Ömer'in de kâif olduğunu bildirir ve olayı zikreder. Bilindiği üzere Hz. Ömer, ne Müdliclidir, ne de Esedoğullarındandır. O Kureyşlidir. Abdürrezzak'ın *Musannef*inde (13837), İbn Sirin'in Hz. Ömer'in kâif olduğunu itiraf ettiği rivâyeti vardır.

bir macera olurdu."[6] buyurmuştur. Bu, benzerliği dikkate almaktan başka bir şey midir? Zaten kâiflik de bu değil midir? Çünkü kâif, benzerlik alâmetlerini sürer, kime ulandığına bakar ve kime benziyorsa çocuğun ona ait olduğuna hükmeder. Hz. Peygamber (s.a.) benzerliği dikkate almış ve sebebini açıklamıştır. Bu yüzdendir ki, Ümmü Seleme: "Kadın ihtilam olur mu?" dediğinde, Efendimiz ona: "Benzerlik de nerden oluyor ya!" buyurmuştur.[7]

Sahih bir hadiste: "Erkeğin suyu kadının suyundan önce gelirse çocuk erkeğe benzer; kadının suyu erkeğin suyundan önce gelirse, çocuk kadına benzer."[8] buyurmuşlardır. Bu, benzerliğin şer'an ve hilkaten itibara alındığına dair Hz. Peygamber'den sabit bir sünnettir. Hem şeriat, hem de yaratılış kurallarına dayandığı için, kendisiyle hükümde bulunulan yolların en güçlüsü olmaktadır. Bu yüzden de râşid halifeler kâiflik ile hükümde Efendimiz'e tâbi olmuşlardır.

Saîd b. Mansûr, Süfyân — Yahya b. Said — Süleyman b. Yesâr senediyle şöyle nakleder: "Hz. Ömer devrinde, aynı temizlik süresi içerisinde iki adam bir kadınla cimâ etmişti. Kâif: Çocuğun oluşumunda her ikisi de birden müşterektirler; demiş. Bunun üzerine Hz. Ömer çocuğu ikisine birden nisbet etmiştir."[9]

eş-Şa'bî: "Hz. Ali: O ikisinin oğludur. İkisi de birden onun babalarıdır. Birbirlerine vâris olurlar, dedi." diye rivâyette bulunur. Bunu da Saîd b. Mansûr zikretmiştir.

el-Esrem, isnadıyla birlikte Saîd b. Müseyyeb'den nakleder: İki adam aynı temizlik süresi içerisinde bir kadınla cimâ ederler. Kadın hamile kalır ve her ikisine de benzer bir çocuk doğurur. Durum Hz. Ömer'e intikâl eder. O kâifleri çağırır. Adamlar bakarlar ve: "Her ikisine de benziyor." derler. Hz. Ömer de çocuğu her ikisine birden ilhâk eder ve birbirlerine vâris kılar.

Bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye muhalefet eden bir sahabînin olduğu bilinmemektedir. Dahası Hz. Ömer bu hükmü Medine'de vermişti ve yanında Muhacirler ve Ensâr bulunuyordu; içlerinden hiçbir kimse bu hükmü yadırgayıp tepki göstermemişti.

Hanefîler ise şöyle derler: Kâiflik konusunda üzerimize çok geldiniz.

---

6. Bu lâfız Ahmed'e aittir (2131). Ayrıca bk. Ebu Davud, 2256 ; Tayâlisî, 2667. Buhârî'nin lâfzı: "Eğer Allah'ın kitâbının liân hükümleri infaz edilmemiş olsaydı, benimle bu kadın arasında bir macera vardı." şeklindedir.
7. Buhârî, 3/50 ; Müslim, 313.
8. Buhârî, 60/1.
9. Râvileri sikadır. Ancak Süleyman b. Yesâr, Hz. Ömer'e yetişememiştir. Bununla birlikte, biraz sonra gelecek el-Esrem rivâyeti ile güçlenmektedir.

Ama şunu biliniz ki, kâiflikle hükümde bulunmak sadece benzerlik, zan ve tahmin üzerine dayanmak olur. Malûm olduğu üzere, bazen çocuk yabancı birisine benzer de akrabalara benzemez. Siz Üsâme ve Zeyd olayını zikrediyor, öbür taraftan karısı siyah renkte bir çocuk doğuran adama Hz. Peygamber'in onu reddetmesine izin vermediği olayını unutuyorsunuz. Hz. Peygamber (s.a.), o olayda benzerliğin müsbet ya da menfî bir etkisi olmadığını göstermiştir. Eğer benzerliğin bir etkisi olsaydı, liânda bulunan kadının çocuğu hakkında onunla iktifâ eder, liâna gerek duymaz, çocuğun doğumunu bekler, sonra da kime benziyorsa, ona ilhak ederdi. Böylece liâna ihtiyaç kalmazdı. Hatta kocaya benzediği takdirde çocuğun reddi sahîh olmazdı. Oysaki sahih sünnet, çocuğun, kendisine benzese bile liânda bulunan kocadan reddedildiğine açıkça delâlet etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.):"Kadına bakın! Eğer şöyle şöyle bir çocuk doğurursa o Hilâl b. Ümeyye'nindir." buyurmuş ve bunu liândan ve çocuğun reddinden sonra söylemiştir. Buradan da anlaşılmıştır ki, çocuk tarif edilen benzerlikte doğsa bile, nesebi ondan sabit olmayacaktır. Çocuğun ona benzer şekilde doğması sadece kocanın yalan ya da doğru olduğuna delâlet etmiş olacaktır, yoksa nesebin ona katılacağına dair bir delâleti yoktur.

Üsâme ve Zeyd olayına gelince; bunların renkleri ayrı ayrı olduğu için münafıklar Üsâme'nin Zeyd'den olmadığını söylüyorlar, yatak hükmüyle yetinmiyorlardı. Allah ve Rasûlü'nün, Üsâme'nin Zeyd'in oğlu olduğu şeklindeki hükmüne itimad etmiyorlardı. Kâifin buna dair şahitliği, Allah ve Rasûlü'nün hükmüne uygun düşünce, Hz. Peygamber (s.a.) bu uygunluktan ve münafıkları yalanlamış olmasından dolayı sevindi. Yoksa kâif onun nesebini isbat etmiş değildir. Bu olayda kâifin sözüyle nesebin isbatına delil olacak bir şey bulunmamaktadır.

Benzerliğin dikkate alındığından bahseden hadislerin mânası işte budur. Bu hadislerde sadece kâiflik dışında başka bir yolla sabit olan nesebe dayanarak benzerliğe itibar edilmiştir. Biz de zaten bunu inkâr etmiyoruz.

Hz. Ömer'le Hz. Ali'nin hükümlerine gelince; Hz. Ömer'le ilgili olanında ihtilâf vardır: Ondan hem sizin zikrettiğiniz rivâyet edilmiştir. Hem de: "Kâif kendisine: 'Her ikisi de çocukta müşterektirler.' deyince çocuğa: 'Onlardan hangisini dilersen ona tâbi ol (onu baba kabul et).'[10] demiş ve kâifin sözüne itibar etmemiştir." rivâyeti vardır.

Benzerlikle nasıl hükmedebilirsiniz? Vârislerden birisi bir kardeş ikrârında bulunsa, diğerleri de onu inkâr etseler, benzerlik de mevcut olsa, bununla nesebi isbat etmiyor ve: "Vârisler onun ikrârı üzerine

10. *Muvatta*, 2/740. Râvileri sikadır. Ancak hadis munkatı'dır.

ittifak etmezlerse neseb sabit olmaz." diyorsunuz. Bu bir çelişki değil midir?

Hadis âlimleri şöyle diyorlar: İşin en tuhaf olanı, kâiflikle hükmetmeyi tepkiyle karşılayıp, bunun bir tahmin ve kalbe doğma ile hükümde bulunma olduğunu söyleyenlerin; eşlerden birisi en uzak doğuda, diğeri de en uzak batıda olması ve asla bir araya gelmemeleri durumunda, doğacak çocuğun nesebini, kesin olarak birisine ait olmadığı halde , her ikisine de birden ilhâk eden kimseler olmasıdır. Biz ise, çocuğu şer'an ve hilkaten muteber olan benzerlik esasına dayanan kâifin sözüyle ilhâkta bulunuyoruz. Bizim bu yaptığımız zann-ı gâlibe, ağır basan görüşe ve uzman kişinin sözüyle ortaya çıkan açık bir emâreye dayanmaktadır ve (tazmin vb. gibi durumlarda) kıymet takdirinde bulunan kişilerin sözleriyle amel etmekten de daha kabule şâyandır. Sonra pek çok şer'î hükmün açık emârelere, zann-ı gâliblere bina edildiği de inkâr edilebilir mi?

Çocuğun yabancılara benzeyip, akrabalarına benzememesinin mevcudiyeti, her ne kadar bir gerçekse de çok nadirdir, hükümler ise çok ve gâlib olan şeyler için konulur. "Nâdir, yok hükmündedir."

Karısı siyah çocuk doğuran adamla ilgili olay aslında sizin aleyhinize bir delildir. Çünkü o hadis, Yüce Allah'ın insanları yaratışındaki sünnet-i ilâhîsinin benzerlik esası üzerine olduğuna ve aksinin şüphe doğuracağına, insanın doğaşında böyle bir durumun inkârının mevcudiyetine delildir. Ne var ki, buna kendisinden daha güçlü olan "yatak" delili karşı koymuş, böylece iki delil teâruz etmiştir. Tabii ki hüküm daha güçlü olan delil doğrultusunda olacaktır. Biz de, diğerleri de aynı şekilde "sahih yatak mevcut iken, kâiflikle veya benzerlikle hükme gidilemeyeceğini" söylüyoruz. Sonra, açık benzerliğin kendisinden daha güçlü olan "yatak" deliline muhalefeti yadırganacak bir şey değildir. Asıl yadırganması gereken şey, bu açık delile hiçbir şey (delil) olmaksızın muhalefet etmektir.

Liânın benzerlik üzerine takdim edilmesi ve liânla birlikte benzerliğin ilgâsına gidilmesi de yine aynı şekilde iki delilden daha güçlü olanı, zayıf olan üzerine takdim etmek kabîlindendir. Bu, muârız bir delil bulunmadığında benzerlikle amel edilebileceğine mâni değildir. Meselâ "beyyine", zilyedlik ve berâet-i asliyye üzerine takdim edilir. Ama beyyine bulunmadığında bunlarla da amel edilir.

Üsâme'nin Zeyd'den olan nesebinin kâiflikle sabit olmadığı konusunda, biz de aynı şeyi söylüyoruz. Kâiflik burada, yatak deliline uygunluk arzeden başka bir delildir, diyoruz. Hz. Peygamber'in sevinmesi,

neşelenmesi ve yüzünün gülmesi, neseb delillerinin birbirini te'yid etmesi ve çoğalması yüzündendir; yoksa nesebin sadece kâifin sözüyle isbat edilmiş olmasından değildir. Bu sevinç, hakkın emârelerinin, delillerinin ortaya çıkması ve çoğalması sebebiyle doğan sevinç kabilindendir. Eğer kâiflik delil olmaya elverişli olmasaydı, Hz. Peygamber (s.a.) onunla ferahlanıp sevinmezdi. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) hakkın delillerinin çoğalıp birbirlerini teyit ettiklerini gördüğünde ferahlık duyar, sevinir, onları ashâbına haber verir, onları haber veren kimselerden işitmelerini severdi. Çünkü deliller çoğalıp birbirini destekledikçe, insanın tasdik ve imanı artar, neşe ve sevinç duyar. Yüce Allah kullarını öyle yaratmıştır. Bu hem şeriatın, hem de yaratılış kanununun üzerinde ittifak ettiği bir hükümdür. Tevfik Allah'tandır.

Hz. Ömer'den rivâyet edilen, "Onlardan hangisini dilersen, ona tâbi ol (onu baba kabul et)." sözüne gelince, bunun sahih olarak Hz.Ömer'den rivâyet edildiği bilinmemektedir. Sahih olsa bile o zaman, ondan nakledilen başka bir görüş olmuş olur. Çünkü bizim zikrettiğimiz haber son derece sahihtir.(11)

Kaldı ki, Hz. Ömer'in (وال أيهما شئت) sözü kâifin sözünün iptali konusunda sarih de değildir. Sarih olsa bile, ancak burada olduğu gibi, çocuğun iki babadan olduğunu söylemeleri durumuna has olur.

Nitekim İmam Şafiî ve ona katılanlar böyle demektedirler. Vârislerden birisinin bir kardeş ikrârında bulunup, diğerlerinin inkârı konusuna gelince, onun nesebi sadece ikrârla sabit olmamaktadır. Ancak ortada kâifin sözünün dayanağı olan bir benzerlik de varsa, diğerlerinin inkârına bakılmaz.

Biz kâifliği sadece Müdlicoğullarına hasretmiyor, kâifin birden fazla olması şartını da aramıyoruz. Aksine sahih olan görüşe göre, bu bir haber olduğu için (hadis rivâyetlerinde de olduğu gibi) bir kişinin bildirmesi de yeterlidir. İmam Ahmed'den: "Bu bir şehâdettir; dolayısıyla en az iki kâifin bildirmesi ve şahitlikte olduğu gibi, şehâdet lâfzının zikredilmesi şarttır." şeklinde bir başka rivâyet daha vardır.

Soru: Hz. Ömer'den gelen nakle göre, o çocuğu iki babaya ilhâk etmiştir. Acaba kâifler çocuğu iki babaya ilhak etseler, siz de her ikisine birden ilhak eder misiniz? Yoksa sadece birisine mi ilhak edersiniz? Eğer iki babaya ilhak hükmünü benimsiyorsanız, acaba bu iki sayısı ile sınırlı mı, yoksa daha fazla da olsalar, onlara hep birden ilhak edilebilir mi? Buradaki kendilerine ilhak edilen iki kişinin hükmü ebeveyn hükmü müdür? Yoksa, hükümleri başka mıdır?

---

11. Belki de yazarın muradı, hadis her iki tariki ile de yani Süleyman b. Yesâr tarikı ve Said b. el-Müseyyeb tarikiyle de son derece sahihtir, şeklindedir.

Cevap: Bu konu ilim ehli arasında tartışmalı bir konudur. İmam Şâfiî: "İki babaya ilhak olunmaz ve bir kişinin ancak tek bir babası olur. Kâifler ne zaman iki babaya ait olduğunu söylerlerse, sözleri itibardan düşer." demiştir. Çoğunluk âlimler: "Hayır, iki babaya ilhak olunabilir." demişler ve sonra ihtilâf etmişlerdir. İmam Ahmed, Mühennâ b. Yahya rivâyetinde: "Üç kişiye de ilhak edilebilir." demiştir. *el-Muğni* sahibi (İbn Kudâme) der ki: "Bu sözün gereği olarak kâiflerin çocuğu ilhak ettiği kimseler çok da olsalar, çocuk onlara ilhak edilir. Çünkü iki kişiye ilhakı caiz olunca, daha çoğa ilhakı da caiz olur." Ebu Hanife'nin görüşü de böyledir. Ancak o, kâiflikle hükmetmemektedir. O, çok da olsalar topluca iddiada bulunanlara ilhakta bulunmaktadır. Kadı (İsmail): "Üçten fazlasına ilhak edilmemesi gerekir." demiştir. Muhammed b. Hasan'ın görüşü de böyledir. İbn Hâmid ise: "İkiden fazlasına ilhak edilmez." der. Ebu Yusuf'un görüşü de budur.

Birden fazlasına ilhak etmeyen kimseler (Şâfiî vb.) şöyle diyorlar: Sünet-i ilâhî bir çocuğun tek babası ve tek bir annesi olması şeklinde cereyan etmektedir. Bu yüzden de sadece, "falan oğlu falan" ve "falan kızı filan" denilir. Şâyet, "falan ve filanın oğlu şu kimse" denilseydi, bu kötü bir söz olurdu. Çünkü, zina isnadı anlamı taşırdı. Bu yüzden de kıyamet gününde: "Falan oğlu falan nerede?" denilir. Keza "Bu, falan oğlu falanın yadigârı." denir. Bir çocuğun iki babaya nisbet edildiği asla görülmüş değildir.

İki kişiye nisbet edilebileceği görüşünde olanlar; Hz. Ömer'in sözünü ve sahâbenin bunu sükûtla karşılamasını delil olarak göstermişlerdir. Bunlara göre çocuk, erkekle kadının suyundan döllendiği gibi, iki adamın suyundan da döllenilebilir. Sonra Ebu Yusuf: "Haber sadece iki babaya ilhak hakkındadır, dolayısıyla hüküm sadece iki kişiye ilhaka hasredilir" demiştir. Kadı (İsmail) ise şöyle der: "Üçten başkasına ilhak edilemez. Çünkü İmam Ahmed "üç" demiştir. Asıl olan birden fazlasına ilhak edilmemesidir. Hz. Ömer'in sözü, annenin suyu ile döllenmesi durumunda iki kişiye ilhak edilebileceğine delâlet etmektedir. Öyleyse üç kişinin suyu ile döllenebileceğine de delâlet eder. Daha fazlası ise şüphelidir."

Üçten fazlasına ilhak edilebileceği görüşünde olanlar ise şöyle diyorlar: Çoçuğun iki ve üç erkeğin suyundan yaratılması caiz olursa, dört, beş... kişinin suyundan yaratılması da caiz olur. Sadece üçe hasretmenin bir izahı yoktur. Ya çok da olsa ilhakı benimsemek, ya da 'birden fazlasına ilhak caiz değildir' demek gerekir. Bu iki görüşten başka görüş olmamalıdır. En iyisini Allah bilir.

Soru: Rahim, erkeğin suyunu içine alıp da, Allah ondan çocuğu yaratmayı murad ettiğinde, ona sapasağlam yapışmakta ve bozulmayacak şekilde onu tamamlamaktadır. Bu durumda bir başkasının suyu nasıl girebilir ?

Cevap: İkincisinin suyunun birincisinin ulaştığı yere ulaşması ve onlarla bütünleşmesi imkânsız değildir. Aynen çocuğun ebeveynin suyundan döllenmesinde olduğu gibi, biri diğerinin suyundan önce gelebilir ve buna rağmen, ikincinin suyunun, birincinin suyunun ulaştığı yere varması imkânsız değildir. Âdeten de bilinir ki, hamile kadınla devamlı cimada bulunulursa çocuk —bir engel olmadıkça— tonbul olmaktadır.[12] Bu sebebten Yüce Allah, hayvanlar gebe kaldığında erkeklerinin üzerlerine çıkmalarına imkân vermeme, aksine ilişkiden son derece kaçınma güdüsünü onlara yerleştirmiştir. İmam Ahmed: "İkincinin cimâı çocuğun işitmesini, görmesini artırır." demiştir. Hz. Peygamber (s.a.) hamile kadınla cimâı "ekin sulama"ya benzetmiştir. Sulamanın çocuğun bünyesinde ziyadelik doğuracağı malumdur. En iyi bilen Allah'tır.

Soru: Hadis, çocuğun istilhâkı hükmüne ve "çocuğun yatağa ait olduğu"na delâlet etmiştir. Peki, muârız "yatak" delilinin olmadığı bir durumda, zina eden kimsenin bir çocuğu kendi nesebine katması hakkında ne dersiniz? Nesebi ona katılır mı ve çocuk için nesep ahkâmı sabit olur mu?

Cevap: Bu konu önemli bir konudur ve ilim ehlinin konu ile ilgili ihtilâfları vardır: İshak b. Râhûyeh: "Zinadan doğan çocuğun meşru bir yatakta doğup da sahibinin iddiası bulunmaması durumunda, zina eden kimse bendendir diye iddia ederse çocuk kendisine katılır." demiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.): "Çocuk yatağa aittir." sözünü, daha önce de geçtiği gibi, zina edenle yatak sahibinin çocuk üzerinde çekişmeleri durumuyla ilgili olarak söylemiştir şeklinde te'vil etmiştir. Bu Hasan el-Basrî'nin görüşüdür. Bu görüşü ondan isnadıyla birlikte İshak rivâyet etmiş ve: "Bir kadınla zina eden bir adam, kadından doğan çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etse, zina cezası vurulur ve çocuk onun olur." demiştir. Bu Urve b. Zubeyr ve Süleyman b. Yesâr'ın da görüşleridir. Onların: "Her kim ki, bir çocuğa oğlum diye gelir, anasıyla zina ettiğini söylerse, o

---

12. Bu mülâhaza doğru olmaktan uzaktır. Çünkü müşâhadeler gösteriyor ki, cenin hamile kadının rahatlığı ve fazla besin alması, hareket etmemesi neticesinde şişman olmaktadır. İsterse hamilelik boyu kocası hiç cimâda bulunmasın.

Hayvanların gebe iken çiftleşmeden uzak durmaları da bunun bir delilidir. Çünkü Yüce Allah onların tabiatına sadece çoğalmak için çiftleşme arzusunu yerleştirmiştir. Zira çiftleşme cismi zayıf düşürür ve kuvvetini azaltır. Oysaki hayvan insanlığın hizmetine âmâde kılınmıştır. İnsanı ise, Allah, hikmetle tasarrufta bulunması için kendi aklıyla başbaşa bırakmıştır.

çocuğu da başka hiçbir kimse iddiada bulunmazsa, o oğludur." dedikleri zikredilir. Süleyman, Hz. Ömer'in cahiliye devrinde doğan çocukları İslâm döneminde iddiada bulunan kimselere ilhakta bulunmasını delil olarak kullanır. Görüldüğü gibi bu görüş, hem güçlü, hem de açıktır. Cumhurun elinde "Çocuk yatağa aittir..." hadisinden başka delil yoktur. Bu görüşün sahipleri de zaten o hadisle ilk amel edenlerdir. Sahih kıyas da bunu gerektirmektedir. Çünkü baba zina eden iki kişiden birisidir. Çocuk anneye ilhak edilip, ona nisbet edilince; anne ile çocuk birbirlerine varis olunca, zina etmesine rağmen, annesinin akrabaları ile çocuk arasındaki nesep sabit olunca, her iki zaninin sularından vücut bulmuş olunca, her ikisi de onun çocukları olduğunda ittifak edince, bir başkası da iddiada bulunmuyorsa, çocuğu (zina eden) babaya ilhak etmek için ne engel vardır? Bu tam bir kıyastır. Nitekim (İsrâiloğullarından) Cüreyc, annesi çobanla zina eden çocuğa: "Baban kim? Ey çocuk!" demiş. O da "Falan çoban." demişti.(13) Bu bir keramet olarak Allah tarafından konuşturulmuştu. Allah'ın konuşturmasında, yalanın bulunması mümkün değildir.

Soru: Peki bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.) sadır olmuş bir hüküm var mıdır?

Cevap: O'ndan konuyla ilgili iki hadis rivâyet edilmiştir. Şimdi onları arzedeceğiz:

3 — Veled-i Zinanın İstilhâkı ve Vâris Kılınması Hakkındaki Hükmü:

Ebu Davud, *Sünen*'de İbn Abbas hadisinde Hz. Peyganber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "İslâm'da zina yoktur. Kim cahiliye döneminde zina etmişse (doğan çocuk) onun asabesine katılmıştır. Kim gayrı meşru yoldan bir çocuğun kendisine ait olduğunu iddia ederse, çocuk ona, o çocuğa vâris olamaz."(14) Hadisin metninde (لا مساعاة فى الإسلام) ifadesi geçmektedir ve (المساعاة) kelimesi zina demektir. el-Asmaî bu kelimenin sadece cariyelerle zina için kullanıldığını, hür kadınlar için kullanılmadığını söyler. Çünkü cariyeler efendileri için koştururlar ve onlar için para kazanırlardı. Üzerlerine konulmuş, efendilerine ödemeleri gereken belli bir meblağ olurdu. İslâm geldi ve cariyelerin zina yoluyla efendileri için para kazanmaları

13. Uzun bir hadisin parçasıdır. Bk. Buhârî (Fethu'l-Bârî), 6/344, 348 ; Müslim, 2550 ; Ahmed, 2/436.

14. Ebu Davud, 2264 ; Ahmed, 3416. Senedi zayıftır.

durumunu iptal etti. Bu yolla doğacak çocukların neseblerini tanımadı. Ama cahiliye devrinde olup bitenleri değiştirmedi, onların neseplerini tanıdı.

el-Cevherî ise: "Erkek hakkında zina etti, demek için (زنى الرجلُ و عَهَرَ) tabiri kullanılır. Bunun hür kadın ve cariye için kullanıldığı da olur. Cariye için ise özel olarak (قد ساعاها) tabiri kullanılır." der. Ancak bu hadisin isnadında meçhul bir râvi vardır. O yüzden hadis hüccet olamaz.

Yine *Sünen*'de, Amr b. Şuayb — babası — dedesi tarikıyla şöyle rivâyet edilir: Hz. Peygamber (s.a.), ismi ile çağrıldığı babasından sonra ve vârislerin iddiası üzerine nesebi istilhâk edilen kimseler için (şöyle) hükmetmiştir: "Cariyeden doğan her bir kimse, eğer cariye hamile kaldığı cimâ sırasında (babanın) mülkünde idiyse, istilhâkta bulunanın (vârisler) nesebine katılır. Daha önce taksim edilen mirastan bir hakkı bulunmaz. Taksim edilmemiş bir miras varsa, ondan payını alır. Bu durumda kendisine nisbet edilen baba (hayatta ve) çocuğu inkâr ediyorsa, çocuk onun nesebine katılmaz. Eğer çocuk cimâ sırasında sahip olmadığı bir cariyedense veya zina ettiği hür bir kadından ise, çocuk ona katılmaz ve vâris olamaz. İsterse adı ile çağrılan kimse, bizzat çocuğun kendisinden olduğunu iddia etsin, dinlenmez. O çocuk bir veled-i zinadır. İster hür kadından, ister cariyeden olsun farketmez."

Başka bir rivâyette, "O veled-i zinadır; ister hür olsun, ister cariye, anası tarafından nesebi sabit olur. Bu İslâm'ın ilk yıllarında olan istilhâk olaylarıyla ilgilidir. İslâm'dan önce taksim edilen mallar artık geçmiştir."[15] Bu hadisin isnadına hadisçiler tarafından yöneltilen eleştiriler vardır. Çünkü hadis Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî'nin rivâyetlerindendir.

Cahiliye devrinde birçok kimsenin fuhuş yapan cariyeleri vardı. Bunlardan birisinin başka biri ile de fuhuş yapmış cariyesi çocuk doğurduğu zaman, bazen efendi çocuğa sahip çıkar, bazen de zina ettiği adam iddia eder ve aralarında anlaşmazlık çıkardı. Sonunda İslâm geldi ve Hz. Peygamber (s.a.) çocuğun efendiye ait olduğuna hükmetti. Çünkü o yatağın sahibiydi. Zina edeni ise mahrum bıraktı.

Hadis bazı durumları içermektedir:

Birincisi: Çocuk vârislerin iddiası üzerine kendisine isnad edilen babasının ölümünden sonra istilhâk edilmişse bakılır; eğer çocuk babanın cima ettiği sırada sahibi olduğu bir cariyeden doğmuşsa, babanın vârislerinin istilhâkta bulunmalarıyla çocuk istilhâk tarihinden itibaren onların nesebine katılır. Daha önce taksim edilen mirasta hakkı

15. Ebu Davud, 2265, 2266. Senedi hasendir.

bulunmaz. Çünkü taksim sırasında oğulluk hükmü henüz mevcut değildi. Taksim edilmeyen mirastan ise payını alır. Çünkü hüküm, mirasın taksiminden önce sabit olmuştur. Dolayısıyla kendi payına hak kazanır. Bu, bir miras üzerinde taksimden önce müslüman olan kimsenin durumuna benzer. Ulemanın iki görüşünden birisine göre, ona da taksim edilir. İmam Ahmed'den gelen iki rivâyetten biri de böyledir. Miras taksim edildikten sonra müslüman olacak olsa, bir hakkı bulunmaz. Burada nesebin sübûtu, mirasa nisbetle aynen İslâm'a girmek hükmündedir.

"Kendisine nisbet edilen baba (hayatta ve) çocuğu inkâr ediyorsa, çocuk onun nesebine katılmaz." sözü vârisler arasındaki anlaşmazlığın hükmünü açıklamaktadır. Birinci surette, babanın vârislerinin çocuğu istilhâkından bahsedilmektedir. Burada ise, vârisler istilhâkta bulunmakta, baba ise inkâr etmektedir. Bu durumda ilhâk edilememektedir. Çünkü vârislerin, kendisinden halef oldukları asıl, inkâr etmektedir. Onun inkârıyla birlikte ilhâkı mümkün değildir.

Bu babanın mâlik olduğu cariyeden çocuğun doğması durumuyla ilgilidir. Çocuğun, sâhip olmadığı bir cariyeden veya zina ettiği hür bir kadından doğması durumunda ise, ilhak ve verâset hükmü sözkonusu değildir. İsterse bizzat cimâda bulunan baba, o çocuğun kendisinden olduğunu iddia etsin, farketmez. Çocuk veled-i zinadır. Nesebi babadan sabit olmaz. Hür ya da cariyeden doğması hükmü değiştirmez. Bu, çoğunluk ulemanın, İshak ve onun gibi düşünenlerin: "Eğer iddia etse bile çocuk zina edene ilhak edilmez. Aralarında verâset cereyan etmez. O veled-i zinadır. Hür olsun, cariye olsun, ancak ana tarafından nesebi sabit olur." demelerine karşı kullandıkları bir delildir.

"İslâm öncesi gerçekleştirilen mal taksimleri ise artık geçmiştir." Bu hadis İshak b. Râhûyeh ve onun görüşünde olanları reddetmektedir. Ancak senedinde Muhammed b. Râşid vardır. Biz Amr b. Şuayb hadisini delil olarak kabul ediyoruz. Hadis onunla (Muhammed b. Râşid) muallel olmaz. Eğer bu hadis sabitse (ki cumhur öyle düşünmektedir) o takdirde, gereğiyle hükmetmek ve ona dönmekten başka yol yoktur. Aksi takdirde İshak ve onun gibi düşünenlerin görüşlerini kabul etmek gerekir. Yardım ancak Allah'tan dilenir.

4 — Kur'a İle Nesebin Tayini:

Ebu Davud ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde Abdullah b. el-Halil hadisinde Zeyd b. Erkam şöyle anlatır: Hz. Peygamber'in yanında oturuyordum. Yemen'den bir adam geldi ve şöyle dedi: Yemenli üç kişi Hz.

Ali'ye geldiler ve aynı temizlik süresinde ilişkide bulundukları bir kadından doğan çocuk üzerinde aralarındaki anlaşmazlığı kaldırmak üzere, huzurunda muhâkeme oldular. Hz. Ali içlerinden ikisine: "Şunun için çocuktan vazgeçin." dedi. Onlar galeyana geldiler. Sonra diğer ikisine: "Şunun için çocuktan vazgeçin." dedi. Onlar da galeyana geldiler. Daha sonra diğer ikisine: "Şunun için çocuktan vazgeçin." dedi. Onlar da galeyana geldiler. Bunun üzerine Hz. Ali onlara: "Siz zorluk çıkaran ve anlaşmaya yanaşmayan üç ortaksınız. Aranızda kur'a çekeceğim. Kur'a kime çıkarsa, çocuk ona ait olacaktır ve üzerine diğer iki ortağı lehine diyetin üçte ikisini ödemesi gerekecektir." dedi. Aralarında kur'a çekti ve çocuğu kur'a çıkana hükmetti.

Bunu duyunca Hz. Peygamber (s.a.) öyle güldü ki, azı dişleri gözüktü.[16]

Hadisin isnadında Yahya b. Abdullah el-Kindî el-Eclah vardır. Onun hadisi hüccet olarak kullanılmaz. Ancak Ebu Davud ile Nesâî bu hadisi Zeyd b. Erkam'dan rivâyet eden Abdu Hayr'a kadar hepsi de sika olan râviler zincirleriyle rivâyet etmişlerdir. Hadisin metni şöyle: Hz. Ali Yemen'de iken, aynı temizlik süresi içerisinde bir kadınla ilişkide bulunan üç adam getirildi. Hz. Ali, ikisine şunun lehine çocuğu ikrârda bulunup bulunmayacaklarını sordu. Onlar "Hayır!" dediler. Böyle böyle hepsine sordu. Her bir iki kişiye sorduğunda "Hayır!" dediler. Sonunda aralarında kur'a çekti ve çocuğu kur'a isabet eden kimseye hükmetti ve ona diyetin üçte ikisini ödemesini emretti. Râvi diyor ki: "Bu olay Hz. Peygamber'e (s.a.) anlatıldı. O azı dişleri görününceye kadar güldü."[17] Bu hadis Zeyd b. Erkam'ın düşürülmesi suretiyle Abdu Hayr'dan rivâyet edilmiştir, dolayısıyla mürseldir diye tenkid edilmiştir. Nesâî: "Bu daha doğrusudur." der. Bu daha şaşılacak bir şeydir! Çünkü bu hadisten Zeyd b. Erkam'ın düşürülmesi onu mürsel yapmaz. Zira Abdu Hayr, Hz. Ali'ye yetişmiş ve ondan hadis dinlemiştir. Hz. Ali ise olayın kahramanıdır. Farzedelim ki, Zeyd b. Erkam'ın senedde zikri yok, bu durumda hadisin mürselliği de nereden gelecek?

Ancak şöyle denebilir: Abdu Hayr, Hz. Peygamber'in (s.a.) gülüşünü görmemiştir. Hz. Ali ise o sırada Yemen'dedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) gülüşünü seyreden ancak Zeyd b. Erkam veya başka bir sahabîdir. Abdu Hayr, Hz. Peygamber'in (s.a.) gülüşünü seyreden sahabînin ismini zikretmemiştir. Dolayısıyla hadis mürseldir.

Cevap: Şu halde hadisin Abdu Hayr ve Zeyd b. Erkam kanalıyla

16. Ebu Davud, 2269 ; Nesâî, 6/183 ; Ahmed, 4/374. Senedi zayıftır.
17. Ebu Davud, 2269 ; Nesâî, 6/183 ; Ahmed, 4/374. Senedi zayıftır

muttasıl olduğu sabittir. Bu muttasıl hadisi, "sika râvinin ziyadesi makbûldûr" diyerek tercihte bulunanın durumu açıktır. Hıfzı va zabtı daha kuvvetli râvinin rivâyetini tercih eden de, kendisi açısından haklıdır. Hz. Ali ona olayı anlatmıştır. Bu durumda hadis nihâyet mürsel olur. Hadisin başka yoldan muttasıl olarak rivâyet edilmesi onu güçlendirir.

Sonra fukaha bu hüküm hakkında ihtilâf etmişlerdir: İshak b. Râhûyeh hükmü benimsemiş ve; "Çocuk davasında sünnet budur." demiştir. Şâfiî'nin kadîm (eski) mezhebi de böyleydi. İmam Ahmed'e gelince; ona bu hadis sorulmuş, o kâifler hadisini buna tercihle: " Kâifler hadisi bana daha sevimli geliyor." demiştir.

Burada iki husus vardır: Birincisi: Neseb ahkâmına kur'anın girmesi. İkincisi: Kur'a kenidisine çıkan kimse üzerine diğer iki ortağı lehine diyetin üçte ikisini ödemesi zorunluluğu.

Kur'a: Kendisinden başka beyyine, ikrâr, kâiflerin beyanı gibi bir tarafın tercihini gerektirecek bir delil bulunmadığında kur'aya başvurulabilmektedir. Bu durumda hak sahibinin kur'a ile belirlenmesine gidilmesi uzak değildir. Zira kur'a, davada tercih sebeplerinden olmak üzere başvurulabilecek en son çaredir. Herhangi bir karîne ve emâre ile sabit olmayan emlâk davalarında kur'anın yeri olduğuna göre, sadece kâifin sözüne müsteniden gizli bir benzerlikle hükümde bulunulabilen nesep davalarında öncelikli olarak bulunur.

Diyet işine gelince, gerçekten izahı çok zordur. Zira burada diyeti gerektirecek bir husus yoktur. Burada sözkonusu olan, sadece kur'anın diğerine çıkmasıyla, nesebinin kendisine katılmasının artık imkânsız hale gelmesidir. Bu durumda şöyle denebilir: Üç kişiden her birinin ilişkisi, çocuğun kendisine ait kılınması için uygun bir sebeptir. Her birisi kadınla ilişkide bulunmak suretiyle, diğer ikisinin nesebin kendilerine katılmasına imkân veren durumlarını ortadan kaldırmıştır. Ancak çocuğun hangisinden olduğu da bilinmemektedir. Kur'a çocuğu birisine ait kılınca, diğer ikisinin nesebini ortadan kaldırmış gibi oldu ve bu çocuğun itlâfı gibi kabul edildi. Her üçü de bir baba yerine kondu. Çocuk üzerindeki itlâf edenin hakkı, diyetin üçte biriydi. Madem ki çocuk kendisine döndü, öyleyse iki kişinin paylarına düşen kısmı ödemesi gerekecekti ki, bu da her biri için üçte bir diyet oluyordu.

Bundan daha güzel bir başka izah da şöyledir: Kur'a kendisine çıkan kimse, kadınla cinsel ilişkide bulunmak ve çocuğu kendisine katmak suretiyle, çocuğu sanki onlara nisbetle itlâf etmişti. Üzerine kıymetini ödemesi vâcib oldu. Çocuğun şer'an kıymeti de onun diyetidir. Dolayısıyla onlara çocuğun kıymetinin üçte ikisini ödemesi gerekti ki, bu da üçte iki

diyettir. Bu aynen üç kişi arasında müşterek olan bir kölenin, ortaklardan biri tarafından itlâf edilmesine benzemektedir. Çünkü bu durumda itlâf eden, diğer iki ortağına kölenin üçte iki değerini ödemek durumundadır. Hür bir çocuğun kur'a hükmüyle diğer ikisine nisbetle itlâfı, aralarında müşterek olan kölenin itlâfı gibidir.

Bunun bir benzeri de ashâbın, cariyenin çocuklarının —efendi aleyhine— hür olmalarına sebep olan kimseye, çocukların bedellerini efendi lehine tazmin etme yükümlülüğünü getirmeleridir. Çünkü o çocuklar aslında köle olacaklardı. Dolasıyla bu imkânı izâle eden kimse onların bedelini tazmin etmelidir.

Bu son derece latif ve ince bir kıyastır. Fukahanın yapmış olduğu kıyas ve benzetmeler üzerinde çokça düşünüldüğünde, bunun onlardan çok daha güçlü, tutulan yol bakımından daha güzel, yaklaşım bakımından daha ince olduğu görülür. Elbette Hz. Peygamber (s.a.) boşuna gülmemiştir.

Bu hadisle, kâifler hadisi arasında bir çelişkinin olmadığı da söylenebilir. Eğer kâif mevcutsa, onunla amel etmek gerekecektir. Eğer kâif yoksa veya işin içinden çıkamazlarsa, o zaman da kur'a yoluyla neticeye varmak gerekir. En iyi bilen Allah'tır.

B) HİDÂNE

1 — Hz. Peygamber'in (s.a.) Hidâne Konusundaki Hükümleri:

Ebu Davud, *Sünen*'de Amr b. Şuayb — babası — dedesi senediyle şöyle nakleder: Dede Abdullah b. Amr el-Âs anlatır: Bir kadın gelerek: "Ya Rasûlallah şu oğluma karnım yuva, göğsüm çeşme, kucağım ise kundak olmuştur. Şimdi ise babası beni boşadı ve çocuğu benden çekip almak istiyor," dedi. Hz. Peygamber (s.a.): "Evlenmediğin sürece o öncelikle sana aittir." buyurdu.[1] *Sahihayn*'da, Berâ b. Âzib hadisinde anlatılır: Hz. Hamza'nın kızı hakkında Hz. Ali, Câfer ve Zeyd anlaşamadılar. Hz. Ali: "Ben daha çok hak sahibiyim, o benim amcamın kızıdır." dedi. Câfer: "(Hayır,) amcamın kızıdır, teyzesi de nikâhım altındadır." dedi. Zeyd de: "O benim kardeşimin kızıdır." dedi. Hz. Peygamber (s.a.), teyzesi lehine hükmetti ve:"Teyze anne yerindedir." buyurdu.[2]

Sünen sahipleri Ebu Hureyre'den rivâyet ederler. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.), bir çocuğu babası ile annesi arasında muhayyer bırakmıştır.[3] Tirmizî, hadisin sahih olduğunu söyler.

1. Ebu Davud, 2276 ; Ahmed, 6707. Senedi Hasendir.
2. Buhârî, 53/6. Müslim'de yoktur, Tirmizî, 1905 ; Ebu Davud, 2278; Ahmed, 720, 931 ; Beyhakî, 8/6. Hz. Ali'den. İmam Ahmed (2040), İbn Abbas'tan da bu mânada rivâyette bulunmuştur.

Yine *Sünen* sahipleri rivâyet ederler: Ebu Hureyre anlatır: Bir kadın geldi ve: "Ya Rasûlallah! Gerçek şu ki, kocam çocuğumu alıp götürmek istiyor. O bana Ebu Inebe kuyusundan su getirmeye başladı ve bana yararı dokundu." dedi. Hz. Peygamber (s.a.) onlara: "Çocuk üzerine kur'a çekin!" buyurdu. Kocası: "Benim çocuğum üzerinde bana karşı kim hak iddia edebilir ki?" dedi. Hz. Peygamber (s.a.) çocuğa: "Bu baban, bu da annen! Hangisini istersen onun elini tut." buyurdu. Çocuk da annesinin elini tuttu. Kadın çocuğunu aldı gitti.[4] Tirmizî: Hadis, hasen-sahihtir, demiştir.

Nesâî'nin *Sünen*'inde, Abdulhamid b. Seleme el-Ensârî — babası — dedesi senediyle rivâyet edilmiştir. Râvi dede müslüman olmuş, karısı ise İslâm'ı kabul etmemişti. Koca, baliğ olmamış küçük bir oğlunu getirdi. Hz. Peygamber (s.a.) babayı bir tarafa, anneyi de diğer tarafa oturttu. Sonra çocuğu muhayyer bıraktı ve: "Allah'ım, onu doğruya hidâyet et!" buyurdu. Çocuk babasına gitmişti.[5]

Ebu Davud'un rivâyetinde ise şöyledir: Dedem Râfi' b. Sinan anlattı: Kendisi müslüman olmuş, karısı ise İslâm'a girmekten kaçınmıştı. Kadın, Hz. Peygamber'e (s.a.) geldi ve: "Benim kızım. O henüz yeni sütten kesilmiş ya da öyle bir şey." dedi. Râfi' de: "Benim kızım." dedi. Hz. Peygamber (s.a.) Râfi'e: "Sen bir köşeye otur!" kadına da: "Sen de başka bir köşeye otur!" buyurdu. Sonra da çocuğu aralarına oturttu. Daha sonra onlara:" Çocuğu (kendinize) çağırın!" buyurdu. Çocuk annesine meylediyordu ki, Hz. Peygamber (s.a.): "Allah'ım, onu doğruya hidâyet buyur!" dedi. Çocuk da babasına meyletti. Çocuğu babası aldı.[6]

2 — Bu Hadislerin Değerlendirilmesi:

Birinci hadis, ulemanın bu konuda Amr b. Şuayb'a ihtiyaç duydukları ve burada onu delil olarak kullanmak zorunda kaldıkları bir hadistir. Hadis hep Amr b. Şuayb etrafında dönmektedir ve evlilikle hidâne hakkının düşeceğine dair Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen bundan başka bir hadis bulunmamaktadır. Dört imam ve diğerleri bu görüşü benimsemişlerdir.

3. Tirmizî, 1357 ; Ebu Davud, 2277 ; İbn Mâce, 2351 ; Nesâî, 6/175, 176 ; Şâfiî, 2/422 ; Ahmed, 7346 ; Abdürrezzak, 12611 ; Beyhakî, 8/3 . İbn Hibbân (1200), Hâkim ve İbnu'l-Kattân, sahih kabul etmişlerdir.
4. Tahrici bir önceki hadiste geçti. Tirmizî'nin sözü önceki hadisin rivâyetiyle ilgilidir. Çünkü onun tahric ettiği hadis bir öncekidir. Bu ise Ebu Davud ve Nesâî'nin lâfzıdır.
5. Nesâî, 6/185. Abdulhamid, babası ve dedesi bilinmemektedirler.
6. Ebu Davud, 2244. Senedi hasendir.

Hadiste Amr, dedenin Abdullah b. Amr olduğunu tasrih etmiştir. Böylece, "Dededen maksat belki Şuayb'ın babası Muhammed'dir, dolayısıyla hadis mürsel olur." diyenlerin sözleri yanlış olur. Şuayb'ın, dedesi Abdullah b.Amr'dan hadis işittiği de sahihtir. Bu itibarla, "Hadis munkatı'dır." diyenlerin sözü de boşa çıkar. Buhari, *Sahih*'i dışında onun hadislerini delil olarak kullanmış ve hadisinin sahih olduğunu beyan etmiş ve: "Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Ahmed, İshak ve Ali b. Abdullah onunla ihticâcda bulunuyorlardı. Onlardan sonra kim var?!" demiştir. İshak b. Râhûyeh de: "Bizce o, Eyyûb — Nâfi' — İbn Ömer silsilesi gibidir." demiştir. Hâkim, Ulûmu'l-Hadis'de, onun hadisinin sıhhati üzerinde ittifak bulunduğunu söylemiştir.

Kadının: "Karnım ona yuva... olmuştu." şeklindeki sözü, kadının yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre çocuğun oluşumunda nasıl ki bu üç husus yalnızca kendisine hastır ve babanın herhangi bir iştiraki yoktur, öyleyse çocuk da kendisine has olmalıdır. Kadın, babanın katılmadığı ve sadece kendisine has olan bu aidiyette, fetvâ talebinde bulunduğu ve koca ile mahkemelik oldukları konunun da kendisine ait olduğuna delâlet bulunduğuna işaret etmiş oluyordu.

Bu hadiste, mâna ve illetlerin itibara alındığına, bunların hükümlere etki ettiğine ve hükümlerin bunlara bağlandığına bir delil bulunmaktadır. Bunun böyle olduğu sağduyu sahibi herkes için, hatta kadınlar için bile açık ve ortadadır. Kadının ortaya koyduğu ve hükmün bağlanması için sebep kıldığı vasfı Hz. Peygamber (s.a.) kabulle karşılamış ve üzerine neticesini bina etmiştir. Eğer kadının ileri sürdüğü vasıf bâtıl olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.) onu ilgâ ederdi. Aksine hemen akabinde, hükmü onun üzerine bina eylemesi, onun hükmündeki tesirini ve onun sebebi olduğunu gösteren bir delildir.

Hadisle, gâib üzerine hüküm verilebileceğine istidlâlde bulunulmuştur. Çünkü hadiste babanın hazır bulunduğundan ya da savunmada bulunduğundan söz edilmemiştir. Doğrusu hadiste buna bir delâlet yoktur. Çünkü bu bir ferdî olaydır. Eğer baba hazır idiyse, durum açıktır. Yok gâib idiyse, kadın sadece fetvâ talebinde bulunmak için gelmiştir ve Hz. Peygamber (s.a.) de sorusunun gerekli cevabını vermiştir. Aksi takdirde (bu bir kazâ tasarrufu olsaydı) sadece kadının: "Kocam beni boşadı..." sözüne itimatla koca aleyhine çocuğun kendisine hükmedilmesine gidilmezdi.

Hadise göre, eşlerin ayrılması ve aralarında da bir çocuğun bulunması durumunda, hidâne hakkında anne, babadan önce gelmektedir. Ancak annede, babaya tercihini mâni bir durum, ya da

çocukta muhayyerliğini gerektirecek bir vasıf olmamalıdır. Bu konuda bir tartışma olduğu bilinmemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) halifesi Ebu Bekir hidâne konusunda Hz. Ömer aleyhine hükmetmiş ve hiçbir kimse buna tepki göstermemiştir. Hz. Ömer halife olduğunda, o da aynısıyla hükmetmiştir. Mâlik, *Muvatta*'da Yahya b. Said'den nakleder, o Kâsım b. Muhhammed'i şöyle derken işitmiştir: "Hz. Ömer'in nikâhında Ensâr'dan bir kadın vardı. Oğlu Âsım'ı doğurmuştu. Sonra Hz. Ömer ondan ayrıldı. Ömer, Kuba'ya geldi. Oğlu Âsım'ı mescidin avlusunda oynar buldu. Kolundan tuttu ve bineğinin üzerine önüne koydu. Çocuğun ninesi ona yetişti ve Hz. Ömer'le çekişti. Sonunda Hz. Ebu Bekir'e geldiler. Hz. Ömer: "Oğlum!" dedi. Kadın:"Oğlum!" dedi. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir, Ömer'e: "Çocukla kadın arasından çekil!" dedi. Hz. Ömer bir daha üstelemedi.[7]

İbn Abdilber şöyle der: "Bu hem munkatı' hem de muttasıl tarikleri bulunan meşhur bir haberdir. İlim adamları bu haberi kabulle karşılamışlardır. Hz. Ömer'in sözkonusu Âsım'ın annesi olan zevcesi, Cemile bt. Âsım b. Sâbit b. Ebi'l-Aklah el-Ensârî'dir."

Yine o şöyle diyor: "Bu haberde Hz. Ömer'in görüşünün farklı olduğuna da delil vardır. Ancak o meseleyi, hüküm ve icrâ yetkisini elinde bulunduran Hz. Ebu Bekir'e intikâl ettirmiştir. Daha sonra kendi halifelik döneminde ise, Hz. Ebu Bekir'in görüşü doğrultusunda fetvâ verip hükümde bulunmuş, çocuk henüz küçük, gayr-ı mümeyyiz bulunduğu sürece Hz. Ebu Bekir'in görüşüne muhâlefet etmemiştir. Bu konuda Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'e ashâbtan muhâlif birinin bulunduğu da bilinmemektedir."

Abdürrezzak, İbn Cüreyc'den nakleder. Ona da Atâ el-Horasânî haber vermiştir. O da İbn Abbas'tan nakleder: Hz. Ömer, karısı olan oğlu Âsım'ın annesini boşamıştı. Onunla Muhassir'de karşılaştı, çocuğunu taşıyordu. Çocuk sütten kesilmiş ve yürüyordu. Hz. Ömer çocuğu kadından çekip almak için elinden tuttu ve çekti. Kadın karşı koydu, öyle ki çocuğu incitti ve çocuk ağladı. Hz. Ömer: "Oğluma ben senden daha çok hak sahibiyim." dedi. Sonunda Hz. Ebu Bekir'in huzurunda dava oldular. Hz. Ebu Bekir, çocuğun kadına ait olduğuna hükmetti ve: "Onun kokusu, yatağı, kucağı çocuk için senden daha hayırlıdır. Sonunda büyür, kendi kararını kendisi verir." dedi. Muhassir, Kuba ve Medine arasında bir pazar yeridir.[8]

Yine Abdürrezzak, es-Sevrî — Âsım — İkrime kanalıyla şöyle rivâyet

7. *Muvatta*, 2/767,768 ; Beyhaki, 8/5. Râvileri sikadır. Ancak Kâsım b. Muhammed, Hz. Ömer'e yetişmemiştir.
8. *Musannef*, 12601.

eder: Hz. Ömer'in karısı, Hz. Ebu Bekir'in huzurunda Hz. Ömer'le dava oldu. Ömer onu boşamıştı. Hz. Ebu Bekir: "Anne daha şefkatli, daha nazik, daha merhametli, daha hisli ve duyguludur. Evlenmediği sürece çocuğu üzerinde öncelik hakkı vardır." dedi.[9]

Yine o Ma'mer'den nakletmiştir. Ma'mer, Zühri'yi şöyle derken işitmiştir: "Gerçek şu ki, Hz. Ebu Bekir çocuk hakkındaki davada Hz. Ömer aleyhine, çocuğun annesi lehine hükmetmiş ve: 'Evlenmediği sürece annesi çocuğuna daha çok hak sahibidir.' demiştir."[10]

Soru: Rivâyet farklılık göstermektedir. Acaba Hz. Ömer'le, önce annesi daha sonra da ninesi olmak üzere tartışma ayrı ayrı iki defa mı olmuştur? Yoksa olay ikisinden birisi ile Hz. Ömer arasında bir kez mi vukû bulmuştur?

Cevap: Fazla farketmez. Çünkü eğer lehine hükmedilen anne ise, zaten mesele yoktur. Eğer nine ise, Hz. Ebu Bekir'in onun lehine hükümde bulunması anne lehine öncelikle hükmedileceğini gösterir.

3 — Çocuk Üzerinde Velâyet :

Çocuk üzerinde velâyet iki türlüdür:

1) Babanın anneye ve anne tarafına tercih edildiği velâyet türü. Bunlar mal ve nikâh velâyetidir.

2) Annenin baba üzerine tercih edildiği velâyet türü. Bunlar da hidâne ve emzirme velâyetidir. Ebeveynden her birisi, kendilerine verilen bu haklarda, çocuğun maslahatı gözönünde tutularak diğerine tercih edilmiş, ebeveynden hangisi o konuyu daha iyi üstlenebilecekse velâyet ona tevdi edilmiş ve böylece çocuğun ihtiyacı en iyi şekilde karşılanmıştır.

Kadınlar, çocukların terbiyesi konusunda daha bilgili, daha becerikli, daha sabırlı ve merhametli, vakitleri de daha müsait olduğu için hidâne hususunda anne, babaya tercih edilmiştir.

Çocuğun evliliği konusunda da, erkekler onun çıkarlarını gözetmede, ihtiyatlı davranmada daha ileri görüşlü ve muktedir olduklarından, bu konuda da baba, anneye tecih edilmiştir. Dolayısıyla hidâne konusunda annenin babaya, evlilik ve mâlî konularla ilgili velâyette de babanın anneye tercihi, şeriatın üstün meziyetlerindendir ve çocuğa karşı gösterdiği ihtiyat tedbiri ve onu kollamasının tabiî bir neticesidir.

Bu girişten sonra soruyoruz: Hidâne konusunda anne, baba üzerine çocuğa babadan daha yakın oluşu, yani anneliği sebebiyle mi tercih edilmiştir? Yoksa kadınların terbiye işinden daha iyi anlamaları, çocuğa

9. *Musannef*, 12600.
10. *Musannef*, 12598.

erkekten daha iyi bakabilmeleri, yani kadınlığı sebebiyle mi tercih edilmiştir?

Bu konuda âlimlerimizin iki görüşü bulunmaktadır: Her ikisi de Hanbelî mezhebinde mevcuttur. Bunların neticesi asabe kadınlarının, annenin akrabalarına tercih edilip edilmeyeceği konusunda ortaya çıkar. Meselâ annenin annesiyle babanın annesi; baba bir kızkardeş ile anne bir kızkardeş; teyze ile hala; annenin teyzesi ile babanın teyzesi; anne tarafından olan hala ve teyzelerle baba tarafından olan hala ve teyzeler bir araya gelseler hangisi tercih edilir?

Konuyla ilgili olarak İmam Ahmed'den iki rivâyet vardır: Birincisi: Annenin akrabaları babanın akrabalarına tercih edilir, şeklindedir. İkincisi ise — ki delil bakımından daha güçlüdür ve Şeyhulislâm İbn Teymiye'nin tercihidir—, babanın akrabalarının tercih edilmesi doğrultusundadır. el-Hırakî'nin *Muhtasar*'ında zikrettiği görüş de budur ve şöyle demiştir: "Baba bir kızkardeş, anne bir kızkardeşten ve teyzeden daha önce gelir. Babanın teyzesi annenin teyzesinden daha önce gelir. Buna göre babanın annesi, annenin annesine tercih edilir. Nitekim İmam Ahmed iki rivâyetten birisinde böyle demiştir."

Yine bu rivâyete göre, babanın erkek akrabaları da annenin erkek akrabalarından önce gelir. Baba bir kardeş, anne bir kardeşten, amca dayıdan önce gelir. Bu tabiî, "Annenin erkek akrabalarının da hidâne konusunda hakları vardır." görüşüne göredir. Kaldı ki, bu noktada İmam Ahmed ve İmam Şâfiî'nin mezheplerinde ikişer vecih bulunmaktadır:

1) Hidâne hakkı ancak asabeden ve mahrem olan erkeklerle, vâris olan ya da asabe veya bir vârisle ona bağlı olan kadınlar için sözkonusudur.

2) Onların da hidâne hakları vardır. Getirilen detaylar (tefrî') bu vecih üzerinedir. Aynı zamanda bu Ebu Hanife'nin görüşüdür. Bu, hidâne konusunda baba tarafının anne tarafından üstün olduğuna, annenin sadece kadın oluşundan dolayı tercih edilip, annelik cihetinin öncelikli oluşundan olmadığını gösterir. Zira eğer anne tarafı ağır basacak olsaydı, o zaman anne tarafından olan hem erkekler hem de kadınlar baba tarafından olan erkek ve kadınlara tercih edilecekti. Erkekleri ittifakla tercih edilmediğine göre, kadınları da öyle olacaktır. Aralarında ayırımı gerektirecek bir fark yoktur.

Yine şer'î esaslar ve kâideler miras, nikâh velâyeti, ölüm velâyeti vb. konularda babanın akrabalarının tercih edileceğini göstermektedir ve hiçbir hükümde annenin akrabalarının babanın akrabalarına tercih edildiği görülmemiştir. Dolayısıyla hidâne konusunda onları tercih

edenler, delilin gereği haricine çıkmış olur.

Doğrusu şudur: Anne sadece, kadınların çocuklara karşı daha şefkatli, terbiye konusunda daha tecrübeli ve sabırlı oldukları için tercih edilmiştir. Buna göre, babaanne anneanneden, baba bir kızkardeş anne bir kızkardeşten, hala teyzeden daha önce gelir. Nitekim İmam Ahmed iki rivâyetten birisinde bunu açıklamıştır. Yine buna göre babaanne, babanın babası üzerine, annenin babaya tercihi gibi tercih edilecektir.

Bu anlaşıldıysa diyebiliriz ki, bu furûu arasında çelişki bulunmayan düzenli ve istisnâsı olmayan bir esasdır. Akrabalık ciheti aynı olur ve derece de bir olursa, kadın erkek üzerine tercih olunur. Buna göre, kızkardeş erkek kardeşten, hala amcadan, teyze dayıdan, nine dededen önce gelecektir. Bu esasın çıkış yeri de annenin babaya tercih edilmesidir.

Eğer akrabalık ciheti farklı olursa, o takdirde babanın akrabalığı, annenin akrabalığına tercih edilecek ve baba bir kızkardeş, anne bir kızkardeşten, hala teyzeden, babanın halası teyzesinden... önce gelecektir.

İşte sağlıklı yaklaşım ve doğru kıyas budur. İslâm kadılarının efendisi Şüreyh de aynı şekilde hükmetmiştir. Nitekim Vekî, *Musannef*'inde Hasan b. Ukbe'den, o da Said b. el-Hâris'ten nakletmiştir ki: "Amca ile dayı, bir çocuk için Şüreyh'in huzurunda muhâkeme oldular. Şüreyh çocuğun amcaya ait olduğuna hükmetti. Dayısı: 'Ben ona kendi malımdan harcayacağım.' deyince, Şüreyh çocuğu bu kez ona verdi."

4 — Âlimlerin Bu Konudaki İhtilâfları:

Bu konuda başka türlü bir görüşe sahip olanlar, çelişkiden kendilerini kurtaramazlar. Misâli: Üç İmam ve bir rivayette Ahmed'in anneanneyi babaanneye tercih etmeleridir. Sonra İmam Şafiî zâhir mezhebinde, İmam Ahmed de kendisinden nakledilen beyanında: "Baba bir kızkardeş anne bir kızkardeşe tercih edilir." demişlerdir ve böylece kıyası terketmişlerdir. Ebu Hanife, el-Müzenî ve İbn Süreyc ise kıyası bozmayarak: "Anne bir kızkardeş baba bir kızkardeşe tercih edilir. Çünkü o anne ile, baba bir kızkardeş ise baba ile yaklaşmaktadır. Anne babaya tercih edilince, onun kanalıyla yakın olanlar da, baba vasıtasıyla yakın olanlara tercih edilir." demişlerdir. Ancak bunların tenâkuzu öncekilerinkinden daha da büyüktür. Şöyle ki: Birinci görüş sahipleri, babanın yakınlığını annenin yakınlığına tercih etme konusundaki usul ve kıyas doğrultusunda yürümüşler ve anneanne ile babaanne konusunda onlara muhalefet etmişlerdir. Bunlar ise iki yerde kıyası terketmişler ve şeriatın arka plâna attığı yakınlığı öne geçirmişler; öne

geçirdiği yakınlığı da arka plâna atmışlardır. Her yerde tercih de etmemişler, aynı olmalarına rağmen bir yerde öne almışlar, başka bir yerde arka plâna atmışlardır. Meselâ, İmam Şafiî'nin, mezheb-i cedîdinde, baba bir kızkardeşi anne bir kızkardeşe tercih ederken, teyzeyi halaya tercih etmesi böyledir: Anneannenin babaanneye tercihi konusundaki kıyası muttarid (düzenli) kılmış ve bunun neticesinde anne bir kızkardeşle teyzenin, baba bir kızkardeşle halaya tercihi gerekmiştir. Aynı şekilde İmam Ahmed'in tâbilerinden, teyzeyi halaya tercih edenler de, baba bir kızkardeşi anne bir kızkardeşe tercih etmişler ve çelişkiye düşmüşlerdir. Nitekim Kadı (İsmail) ile arkadaşları ve İbn Kudâme'nin sözleri böyledir.

Burada şöyle denilebilir: Teyze anne kanalıyla, hala da baba kanalıyla yakın olmaktadır. Annenin babaya tercih edilmesi gibi, onun kanalıyla yakın olanlar da tercih edilirler. Hz. Peyganber'in (s.a.) de beyan buyurduğu gibi; "Teyzenin anne yerinde olması" konuya daha da açıklak getirir. Hala ise baba yerinde olur.

Cevap: Daha önce, annenin babaya tercih sebebinin anneliğin daha güçlü olduğunu ve anne tarafından öncelikli oluşu olmadığını, aksine onun kadın oluşu olduğunu izah etmiştik. Buna göre bir hala ile bir teyzenin mevcudiyeti durumunda bakıyoruz: Hidâne konusunda annenin tercihini gerektiren mâna (kadınlığı) her ikisinde de vardır. Ayrıca hala iki akrabalıktan daha güçlüsü olan baba tarafından yakın olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.), Hz. Hamza'nın kızını teyzesine verip: "Teyze annedir." buyurması, ona karşı aynı derecede baba tarafından başka bir tâlibin bulunmaması sebebiyledir.

İtiraz sürdürülerek şöyle denilebilir: "Çocuğun halası vardı ve o, Hamza'nın kız kardeşi Safiyye bt. Abdulmuttalip'ti, o sırada Medine'de mevcuttu. Hicret etmiş, Hendek savaşına katılmış, içinde bulunduğu kale etrafında dolaşan bir yahudiyi öldürmüştü. Hz. Ömer'in halifeliği zamanına kadar da yaşamıştı. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.) teyzeyi ona tercih etmiştir. Bu durum, anne tarafının, baba tarafına tercihine delâlet eder."

Cevap: Bu ancak Hz. Safiyye'nin talepte bulunması ve çocuğun kendisine verilmesini istemesi ve buna rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.) onun lehine hükmetmeyip teyzeyi ona tercih etmesi durumunda, sizin söylediğinize bir delil olabilir. Çocuğa bakmaktan âciz oluşundan dolayı onun kendisine verilmediği de düşünebilir. Çünkü Hz. Safiyye H. 20 senesinde yetmiş üç yaşında vefat etmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a) hükmü sırasında elli küsür yaşlarında olur. Dolayısıyla çocuğa

bakmaktan âciz olduğu için onu terketmiş, alabileceği halde istememiş olması muhtemeldir. Hidâne kadının hakkıdır, terkettiği zaman diğerlerine intikâl eder.

Kısaca, hadis teyzenin halaya tercihine, ancak ve ancak Hz. Safiyye'nin yeğenini talep ettiği, onun bakımını üstlenmeyi istediği, buna rağmen Hz. Peygamber'in (s.a) teyzeyi ona tercih ettiği sabit olursa delâlet eder. Böyle bir durum da yoktur.

Bu çelişkilerden birisi de şudur: İmam Mâlik, anneanneyi babaannneye tercih edince, bundan sonra da teyzeyi babaya ve babaanneye tercih etmiştir. Onun tâbileri de teyzenin teyzesinin bunlara (baba ve babaanne) tercihi konusunda ihtilâf etmişlerdir. İki vecihten birisine göre: Teyzenin teyzesi bizzat çocuğun babası ve babaannesine tercih edilir. Bu son derece uzaktır. Ne kadar uzak da olsa annenin akrabaları bizzat baba ve onun yakınları üzerine nasıl tercih edilebilir? Kaldı ki baba ve onun akrabaları çocuklara karşı, annenin akrabalarından daha şefkatlidirler ve onun çıkarlarını daha iyi gözetirler. Çünkü çocuğun onlarla hiçbir ilgisi yoktur, kendilerine de nisbet edilmez ve ondan tamamen yabancıdırlar. Çocuğun neşebi ve velâyeti baba tarafından olan akrabalarına aittir. Onlar daha çok hak sahibidirler. Zira çocuğun âkilesidirler ve cumhur ulemaya göre nafakasından da sorumludurlar. Aralarındaki akrabalık ne kadar uzak da olsa, asabe yoluyla aralarında miras cârîdir. Annenin akrabalığı ise böyle değildir. Bunlar onun akrabalığında sözkonusu değildir. Aralarındaki miras durumu ise, ancak anneleriyle furûundan ilk derece yani oğulları arasında sözkonusudur. Bu durumda bu akrabalık nasıl olur da, bizzat baba ve onun tarafından olan yakınlarına tercih edilebilir? Özellikle de teyzenin teyzesinin bizzat babaya ve babaanneye tercih edileceğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Bu söz şer'î esaslar ve kâidelerle asla bağdaşmaz. Bunun bir benzeri de, iki rivâyetten birisinde İmam Ahmed'den gelen; "anne bir kızkardeş ile teyzenin de babaya tercih edileceği" şeklindeki görüştür. Bu da son derece uzak ve kıyasa muhâliftir.

Bu görüşün delili şudur: "Her ikisi de, babaya tercih edilen anne vasıtasıyla yakındırlar, dolayısıyla babaya tercih olunurlar."

Bu doğru değildir. Çünkü anne, baba ile aynı derecede olunca, hidâne konusunda daha becerikli, daha sabırlı ve daha muktedir olması sebebiyle bir imtiyaz kazanmış ve babadan önce bu hak kendisine verilmiştir. Baba ile birlikte anne bir kızkardeş ve teyzenin durumu öyle değildir. Çünkü aralarında yakınlık bakımından eşitlik yoktur. Bir çocuğa babasından daha yakın hiç kimse yoktur. Bu durumda, baba üzerine

karısının kızı ya da kızkardeşi nasıl tercih edilebilir? Allah (c.c.), bunlara çocuğa karşı babasının şefkatinden daha mı çok şefkat vermiştir?

Sonra İmam Ahmed'in tâbileri, imamın sözünün yorumu hususunda üç vecih olarak ihtilâf etmişlerdir:

1 — İmam onu, "kadınlığı" sebebiyle baba üzerine tercih etmiştir. Buna göre hidâne konusunda kadınlar bütün erkeklere tercih edilirler. Yukarı doğru teyzenin teyzesi, teyzenin teyzesinin teyzesi, kızkardeşin kızı babaya tercih edilir.

2 — Teyze ve anne bir kızkardeş baba tarafından yakın değillerdir. Bunlar hidâne hakkına sahip kimselerdir. Şu halde hidâne hakkına sahip kadınlar, bütün erkeklere tercih edilirler. Ancak baba vasıtasıyla yakın olan kadınlar bundan hariçtirler. Onlar babaya tercih olunmazlar. Çünkü bu kadınlar babanın furûu olmaktadırlar.

Bu vecihe göre babaanne, kızkardeş ve hala, babaya tercih olunamamakta, anneanne, teyze ve anne bir kızkardeş ise tercih olunmaktadır. Bu da son derece zayıftır. Zira anne tarafından olan uzak akrabaların babaya ve babaanneye tercihini gerektirmektedir. Bilindiği üzere baba, baba bir kızkardeşe tercih edildiğine göre, anne bir kızkardeşe öncelikli olarak tercih edilmesi gerekir. Çünkü baba bir kızkardeş, anne bir kızkardeşten önce gelmektedir. Dolayısıyla bizzat babaya nasıl tercih edilebilir? Bu açık bir tenâkuzdur.

3 — Anne tarafından olan kadınlar babaya, annelerine ve baba tarafından olan diğerlerine tercih edilirler. Bu görüştekiler diyorlar ki: Bir adamla aynı derecede olan her kadın, o adama tercih olunur. Kadın tarafından yakın olan, erkek tarafından yakın olana tercih edilir. Aynı derecede olan anne, babaya tercih olunduğu için, anne bir kızkardeş baba bir kızkardeşe, teyze de halaya tercih edilmiştir.

Bu üç görüş, Ebu'l-Berekât İbn Teymiye'nin *Muharrar*'ında kaleme aldığı ve İmam Ahmed'in beyanını bu üç ihtimale indirgediği malûmatın bir arzıdır. Bu rivâyet İmamın, "baba bir kızkardeşin anne bir kızkardeşe ve teyzeye; babanın teyzesinin annenin teyzesine tercih edileceğine" dair olan beyanlarına ters düşmektedir. el-Hırakî, *Muhtasar*'ına bundan başkasını da almamıştır. Sahih olan da budur. O (ihtimalleri) İbn Akîl, anneanne ile babaanne hakkındaki iki rivâyetten tahrîc etmiştir. Ancak imamın beyanı, el-Hırakî'nin zikrettiğidir. *el-Muharrar* yazarının naklettiği rivâyet ise zayıftır ve tercihe şâyan değildir. Bu yüzden de onun furûu ve neticeleri daha da zayıftır. Oysa ki İmam Ahmed'in mezhebindeki diğer beyanları böyle değildir.

İmam Ahmed'in bazı tâbileri bu konuyla ilgili bir kâide koymuşlar ve:

"Her bir asabe kendisinden daha uzak olan kadınlara tercih edilir, kendisinden daha yakın olan kadınlardan da sonra gelir. Aynı derecede olmaları durumunda da iki vecih vardır." demişlerdir. Bu kâideye göre baba, babaanneye, anneanneye ve beraberinde olan kimselere tercih edilir. Erkek kardeş, kızına ve halaya tercih edilir. Amca, babanın halasına tercih edilir. Babaanne babanın dedesine tercih edilir. Babanın babasına tercihinde iki vecih vardır. Baba bir kızkardeşin, baba bir erkek kardeşe tercihinde iki vecih vardır. Halanın amcaya tercihinde iki vecih vardır.

Doğrusu: Aynı derecede olmaları durumunda kadının tercih edilmesidir. Nitekim aynı derecede olan anne ve babadan, anne tercih edilmektedir. Aynı derecede bulunan erkeğin, kadına tercihinin bir anlamı yoktur. Eşitlik yanında, kadında çocuğun bakılıp yetiştirilmesi, terbiye edilmesi konusunda tercihini gerektirecek güçlü sebepler vardır.

Erkek kardeşle kızkardeşin kızları hakkında ihtilâf edilmiştir. Acaba bunlar, teyze ve halalara tercih edilebilir mi? Yoksa aksi mi olur? İki vecih vardır: Yaklaşımları şöyle: Teyze ve hala, anne ve babaya kardeş olmaları vasıtasıyla yakın olurlar. Kız ve erkek kardeşlerin kızları ise babaya, onun çocuğu olmaları yoluyla yakın olurlar. Kardeş kızlarını tercih edenler, oğul olmanın kardeş olmadan üstün olduğunu gözönünde tutmuştur. Ama bu yaklaşım güzel değildir. Aksine doğru olan, iki sebepten dolayı hala ve teyzenin kardeş kızlarına tercih edilmeleridir:

Birincisi: Bunlar çocuğa, kardeşinin kızlarından daha yakındır. Çünkü hala babasının kızkardeşidir. Kardeşin kızı ise babasının oğlunun kızıdır. Aynı şekilde teyze de annesinin kızkardeşi iken, anne ya da baba bir kızkardeş, anne ya da babasının kızının kızıdır. Dolayısıyla hala ve teyzenin çocuğa bu bakımdan daha yakın olduklarında bir kuşku yoktur.

İkincisi: Eğer bu görüşte olanlar, prensiplerine istisnâ getirmezlerse, o takdirde kızkardeşin kızının kızını —ne kadar aşağıya inerse insin— anne yerinde olan teyzeye tercihi gibi asla önüne duramayacağı bir neticeye ulaşacaklardır ki, bu son derece yanlıştır. Eğer bu sadece kızkardeşin kızına tahsis edilecek olsa, o zaman da çelişki olacaktır.

İmam Ahmed'in tâbileri, dede ile baba bir kızkardeşten hangisinin daha öncelikli olduğu konusunda da ihtilâf etmişlerdir. Mezhep "dedenin baba bir kızkardeşten daha önce geleceği" şeklindedir. Kadı (İsmail) el-Mücerred'de, "baba bir kızkardeşin daha öncelikli olduğuna dair bir vecih" bulunduğunu nakletmiştir. Bu daha önce geçen İmam Ahmed'in beyanı üzerine tâbilerince yapılan üç tevilden (ihtimal) birisine göre vâriddir.

Önce geçen esasın doğruluğunu açıklayan hususlardan birisi de

onların şöyle demeleridir: "Anneler ve onların cihetinden olanlar bulunmadığı zaman hidâne asabeye intikâl eder ve sırayla mirasta olduğu gibi en yakın olanlar diğerlerine tercih olunurlar." Bu kıyasa uygundur. Onlara şöyle denilebilir: Peki buna karabet (yakınlık) konusunda da uyup, asabede yaptığınız gibi, güçlü ve ağır basan yakınlığı zayıf ve mercûh olan yakınlık üzerine tercih etseydiniz ya!

Yine, size göre kızkardeşler hakkında sahih olan onlardan, önce anne baba bir olanlar, sonra baba bir olanlar, daha sonra da anne bir olanlar tercih olunurlar. Bu doğrudur, usûle ve kıyasa da uygundur. Ancak buna annenin yakınlığının babanın yakınlığı üzerine ekleneceği şeklindeki sözleri ilâve edilince tenâkuz doğmakta ve o çelişkili problem arzeden ferî meseleler ortaya çıkmaktadır. Yine; baba ve dedenin annelerinin, teyze ve anne bir kızkardeş üzerine tercih edileceğini söylemişlerdir ki, doğru ve şer'î esaslara uygun olan da budur. Ancak bu, annenin annelerini babanın anneleri üzerine tercih etmeleriyle çelişkilidir. Yine teyze ile anne bir kızkardeşin baba üzerine tercihiyle de çelişki arzeder. Nitekim İmam Ahmed'den gelen bir rivâyet ile İmam Şâfiî'nin kadim kavli öyledir. Şüphesiz bu görüş esasa (asıl) daha uygundur. Ancak usûl kâidelerine kıyasla son derece uzaktır. Yine bu görüşlerine istisnâ getirmeleri durumunda anne bir kızkardeşlerin, baba bir kızkardeşlere tercihi gerekecektir. Nitekim Ebu Hanife, el-Müzenî ve İbn Süreyc bunu benimsemişlerdir. Yine istisnâ getirmeme neticesinde teyzenin kızının baba bir kızkardeşe tercihi gerekecektir ki, Züfer de bunu almıştır. Bu aynı zamanda Ebu Hanife'den de rivâyet edilmiştir. Ancak Ebu Yusuf bunu iyi bulmamış ve çoğunluk ulema gibi, baba bir kızkardeşi tercih etmiş, Ebu Hanife'nin görüşünün de böyle olduğunu söylemiştir.

Yine esaslarının teşmilinden teyze ile anne bir kızkardeşin babaanneye tercihi gerekecektir. Bu son derece uzak ve zayıftır. Züfer bunu benimser. Ebu Hanife'nin talebelerini sakındırdığı ve: "Züfer'in kıyaslarını almayınız. Eğer onun kıyaslarını alırsanız helâlı haram, haramı da helâl kılmış olursunuz." dediği kıyaslardan birisi de budur.

İmam Ahmed'in tâbilerinden bazıları hidâne bahsini bir kâide içine yerleştirmeye çalışmışlar ve bununla çelişkiden kurtulabileceklerini sanmışlar ve şöyle demişlerdir: Hidâne konusunda itibar önce anneliğe, sonra babalığa, daha sonra da mirasadır. Bu yüzdendir ki baba bir kızkardeş, anne bir kızkardeş ile teyzeye tercih olunur. Çünkü varis olma bakımından onlardan daha kuvvetlidir. dördüncü olarak da "idlâ" yani yakın olma, intisab etmedir. Bu yüzden de teyze halaya tercih olunur.

Çünkü teyze anne aracılığıyla, hala ise baba aracılığıyla yakın olmaktadır.

el-Müstev'ib yazarının tuttuğu bu yola göre, hidâne için sebep olmak üzere sırası ile şu dört şey zikredilmiştir: Annelik, babalık, miras ve idlâ.

Bu yol da çelişkileri ve şer'î kaidelerden uzaklaşmayı artırmaktan başka bir işe yaramamıştır ve yolların en kötülerinden birisidir. Bu yolun fesadı, sakat neticeleri gerektirmesi ile anlaşılmaktadır. Çünkü eğer anneliğin babalığa tercihinden, anne cihetinden olanların babaya ve baba cihetinden olanlara tercihi kastediliyorsa, o takdirde daha önce zikri geçen ve yanlışlığı ifade edilen, anne bir kızkardeşle, teyzenin kızının baba ve babaanne üzerine; teyzenin hala üzerine; annenin teyzesinin baba ve babaanne üzerine; anne bir kızkardeş kızlarının babaanne üzerine tercihleri gerekecektir.

Eğer; annenin bizzat kendisi baba üzerine tercih edilir demeyi kastetmişse bu doğrudur. Ancak bu tercihe esas olan husus nedir? Anne ve anne cihetinden olanların babaya ve baba cihetinden olanlara öncelikli oluşları mıdır? Yoksa erkekle aynı derecede olması durumunda, anne ve anne cihetinden olanların kadınlığı mıdır ve erkekle aynı derecede olan her kadın, babanın yakınlığının annenin yakınlığına tercihiyle birlikte, o erkek üzerine tercih mi edilir? Doğru olan bu ikincisidir ki, daha önce geçmişti.

Yine aynı şekilde "sonra miras" sözüyle "mirasta önce gelen herkes hidânede de önce gelir" demeyi kastediyorsa, doğrudur. Bu kâidenin çalıştırılması, babanın yakınlığının annenin yakınlığı üzerine tercihini gerektirir; çünkü babanın yakınlığı mirasta annenin yakınlığından önce gelir. Netice olarak da kızkardeşin hala ve teyze üzerine tercihi gerekir.

"Bu yüzdendir ki; baba bir kızkardeş anne bir kızkardeş ve teyze üzerine tercih olunur. Çünkü vâris olma bakımından onlardan daha güçlüdür." sözü hakkında ise şöyle denilir: Hayır! Onun tercihi vâris olma bakımından daha güçlü oluşundan değildir. Eğer öyle olsaydı asabe olanlar, hidâne konusunda kadınlardan daha çok hak sahibi olurlardı. Neticede (asabe olan) amca, teyze ve haladan daha önce gelirdi ki, bu yanlış bir neticedir.

Konuyla ilgili olarak *el-Muğnî*'de başka bir kâide geliştirilmiştir. Erkeklerle kadınların bir araya gelmeleri durumunda hidâne hakkının öncelikle kime ait olduğunu beyana dair açtığı fasılda İbn Kudâme şöyle demiştir:

"Hidâne konusunda hepsinden önce anne, sonra da yukarı doğru annenin anneleri gelir. Bir önceki bir sonrakine tercih olunur. Çünkü

hepsi de kadındırlar ve hepsi de anne yerindedirler. İmam Ahmed'den; babaanne ile annelerinin anneanneye tercih edileceğine dair bir rivâyet vardır. Bu rivâyete göre, baba daha önceliklidir. Çünkü babaanne ve anneleri çocuğa baba ile bağlanmaktadırlar. Bu durumda baba, anneden sonra gelecektir. Babadan sonra da babanın yukarı doğru anneleri gelecektir. Birinci zikrettiğimiz görüş, (Hanbelî) imamlarımız arasında meşhur olanıdır. Öncelik sırasıyla anneye, sonra annelerine, sonra babaya, sonra annelerine, sonra dedeye, sonra annelerine, sonra babanın dedesine, sonra onun annelerine —isterse vâris olmasınlar— aittir. Çünkü bunlar hidânede hakları bulunan bir asabeyle çocuğa bağlanmaktadırlar. Annenin babasının annesi ise böyle değildir. İmam Ahmed'den bir başka rivâyet daha vardır: Ona göre anne bir kızkardeşle teyze, babadan daha önce gelirler. Anne-baba bir kızkardeş hem babadan, hem anne bir kızkardeşle teyzeden, hem de bütün asabeden önce gelir. Mezhep içerisinde meşhur olan birincisidir. Babalar ve anneler yoksa, hidâne hakkı kızkardeşlere intikâl eder: Önce anne-baba bir kızkardeş gelir. Sonra sırasıyla baba bir kızkardeş, sonra da anne bir kızkardeş gelir. Kızkardeş erkek kardeşe tercih edilir. Çünkü kızkardeş, hidâne hakkı bulunan bir kadındır. Dolayısıyla aynı derecede olan erkek üzerine tercih olunur. Annenin baba üzerine; babaannenin babanın babası üzerine; her ninenin kendi derecesinde bulunan dede üzerine tercih edilmesi gibi. Çünkü kadın hidâneyi yalnız başına üstlenir. Erkek ise yalnız başına üstlenemez.

Bir vecih daha vardır ki, ona göre erkek kardeş kızkardeş üzerine tercih olunur. Çünkü erkek kardeş doğrudan asabedir. Daha uygun olanı birinci görüştür.

Anne-baba bir, ya da baba bir kızkardeşin dede üzerine tercihinde iki vecih vardır. Kızkardeşin bulunmaması durumunda sırayla önce anne-baba bir erkek kardeş, sonra baba bir erkek kardeş, sonra da bunların oğulları gelir. Zikrettiğimiz sebepten dolayı anne bir erkek kardeşin hidâne hakkı yoktur.

Bunlar da bulunmadığı zaman, sahih olan görüşe göre hidâne teyzelere intikâl eder. Bunların sırası da kızkardeşlerin sıralaması gibidir. Dayıların hidâne hakları yoktur. Teyzeler de bulunmadığı zaman halalara geçer. Halalar, kızkardeşlerin erkek kardeşlere tercih edilmeleri gibi, amcalar üzerine tercih olunurlar. Sonra sırasıyla anne baba bir amca ile baba bir amca gelir. Anne bir amcanın hidâne hakı yoktur. Sonra bunların oğulları gelir.. Sonra el-Hırakî'nin kavline göre, babanın teyzelerine intikâl eder. Diğer bir kavle göre de, annenin teyzelerine intikal eder. Sonra babanın halalarına geçer. Annenin halalarının hidâne

hakları yoktur. Çünkü onlar annenin babası vasıtasıyla bağlanırlar. Annenin babasının ise, hidânede hakkı yoktur. Aynı derecede hak sahibi iki ya da daha fazla kişinin bulunması durumunda çocuğun kime ait olacağını belirtmek için kur'aya başvurulur." İbn Kudâme'nin nakli işte budur.

Bu, daha önce belirttiklerimiz içerisinde en iyi olanıdır. Ancak burada, yukarı doğru çıksa bile annenin anneleri, baba ve anneleri üzerine tercih edilmektedir. Eğer bu kâide çalıştırılacak ve anne cihetinden olanlar baba cihetinden olanlara tercih edilecek olursa, o takdirde daha önce zikri geçen yanlış neticeler ortaya çıkacaktır. O böyle yapmamıştır. Eğer baba cihetinden olan bazılarını anne cihetinden olan bazılarına tercih edecek olursa —ki öyle yapmıştır— bu kez de aradaki farkın ve tercih sebebinin (illet) ne olduğu sorulacaktır.

Yine İbn Kudâme'nin ortaya koyduğu kâidede, hidâne hakkı anne bir kızkardeş için mevzu bahis olduğu halde anne bir erkek kardeşin hidâne hakkı bulunmamaktadr. Halbuki ikisi de aynı derecededir ve her açıdan ikisi de eşittir. Eğer bu durum onun erkek, diğerinin kadın olduğu için ise, bu asabe olan diğer bütün erkeklerin durumu ile bozulur; öyle olmadığı anlaşılır. Eğer asabeden olmadığı içindir; hidâne asabeden olmayan hiçbir erkek için sözkonusu değildir, denilirse, o zaman da şöyle denilir: Peki hidâneyi her açıdan kendileriyle aynı derecede yakın olan erkekler bulunduğu halde zevilerhamdan olan kadınlara nasıl tahsis ediyorsunuz? Bu durumda esas olarak ya "kadınlığı" alıp erkeklere hidâne hakkı tanımazsınız; ya da "miras" durumunu alır vâris olmayanların hakkı yoktur, dersiniz veyahut "yakınlığı" alır ve neticede anne bir kardeşle dayı ve annenin babasını mahrum etmezsiniz; yahut da "asabeliği" alır ve asabe olmayan hiçbir kimseye hidâne hakkı tanımazsınız.

Burada bir şık daha kaldı ki, o da bizim görüşümüzdür. O da "erkeklerde asabeliğe, kadınlarda yakınlığa itibar etmektir" derseniz, cevaben şöyle denilir:

Bu durum velâyet ve miras ahkâmına aykırıdır. Hidâne çocuk üzerinde bulunan bir velâyettir. Eğer siz onu velâyet olarak kabul ederseniz, baba ve dedeye tahsis etmelisiniz. Yok miras telakkisinden hareket ederseniz, onu vâristen başkasına vermemelisiniz. Her ikisi de hem sizin hem de diğer bütün âlimlerin görüşlerine aykırıdır.

İbn Kudâme'nin ifadesinde yine; aşağı doğru ne kadar inse de kardeşin oğlunu anne yerinde olan teyze üzerine tercih sözkonusudur ki, son derece uzaktır ve ashâbın çoğunluğu kardeş çocuklarını sadece

.babanın babası ve halalardan sonra saymışlardır ki, doğrusu da budur. Zira teyze annenin kızkardeşidir ve çocuğa onun aracılığıyla bağlanmaktadır. Anne babadan önde gelir. Kardeş oğlu ise, baba vasıtasıyla olan kardeşle bağlanmaktadır. Bu durumda nasıl teyze üzerine tercih olunabilir? Aynı şekilde hala da babanın kızkardeşidir ve onun yarısıdır. Bu durumda babanın oğlunun oğlu, kızkardeşi (hala) üzerine nasıl tercih edilir?

Konuyu üstadımız Şeyhulislâm İbn Teymiye de bir başka kâide ile belirlemeye çalışmış ve şöyle demiştir: Hidâne konusunu en iyi şekilde belirleyebilmek için şöyle denilmelidir: Hidâne şefkat, terbiye ve yumuşaklık üzerine dayalı bir velâyet olduğuna göre buna en lâyık olanı, bu sıfatları en iyi şekilde kendisinde bulunduran kimselerdir ki, bunlar da çocuğun yakınlarıdır. Akrabalar içerisinde sırayla en yakın ve hidâne velâyetini üstlenmeyi ehil kılan vasıfları en iyi şekilde kendilerinde toplayan kimseler tercih edileceklerdir. İki ya da daha fazla kişinin bulunması durumunda, eğer dereceleri eşitse, kadınlar erkekler üzerine tercih edileceklerdir. Buna göre; anne babaya, nine dedeye, teyze dayıya, hala amcaya, kızkardeş erkek kardeşe tercih edileceklerdir. Eğer her ikisi de erkek ya da kadın iseler bu kez hak sahibi —aynı derecede iseler— kur'a ile belirlenecektir. Dereceleri farklı ise, eğer aynı cihetten iseler, çocuğa daha yakın olan kimse tercih edilecektir. Buna göre kızkardeş, kızına; teyze ebeveynin teyzesine; ebeveynin teyzesi dede ya da ninenin teyzesine; annenin babası olan dede, anne bir kardeşe tercih olunacaklardır. Doğrusu da budur. Zira hidâne konusunda babalık ve annelik cihetî kardeşlik cihetinden daha güçlüdür. "Anne bir kardeş tercih edilir. Çünkü o miras bahsinde annenin babasından daha güçlüdür." diyenler de olmuştur. Her iki vecih de İmam Ahmed'in mezhebindedir.

Üçüncü bir vecih daha vardır: O da, "Anne bir kardeşin asla hidâne hakkı yoktur. Çünkü asabeden değildir. Hidâne hakkı bulunan kadınlardan da değildir. Dayı da aynıdır." şeklindedir. Bu vecihin sahibi: "Dayının hidâne hakkı yoktur. Annenin babası ile annenin babasının annelerinin dayıdan daha öncelikli (evlâ) olduğunda tartışma yoktur." demiştir.

Eğer babanın yakınlığı ve annenin yakınlığı gibi iki ayrı cihetten iseler, meselâ hala ile teyzenin; baba bir kız kardeşle anne bir kızkardeşin; babaanne ile anneannenin; babanın teyzesiyle annenin teyzesinin bulunması gibi; iki rivâyetten birisine göre bunların hepsinde baba tarafından olanlar tercih olunurlar. Tabii bu aynı derecede olmaları ya da baba cihetininin çocuğa daha yakın olmaları durumunda böyledir.

Ama anne tarafı daha yakın, baba tarafı daha uzak ise, meselâ anneanne ile babanın babasının annesinin ve çocuğun teyzesiyle babasının teyzesinin durumu gibi, bu durumda iki tercih karşılaşmış olmakta, ancak çocuğa daha yakın olan, daha uzak olana nisbetle ona daha şefkatli ve merhametli olacağı için tercih edilecektir. Babanın yakınlığını tercih edenler, ancak annenin yakınlığı ile eşitliği durumunda tercihe gitmektedirler. Ama annenin yakınlığından daha uzak ise, bu durumda daha yakın olan anne ciheti tercih olunacaktır. Aksi takdirde, uzak olan babanın yakınlığını tercih durumunda, hiçbir kimsenin benimsemediği yanlış neticeler ortaya çıkacaktır.

Bu kâide (zâbıt) ile hidâne bahsinin bütün meseleleri kuşatılabilir ve şer'î kıyasa uygun neticeler alınır, istisnası yoktur ve şer'î esaslara uygunluk arzeder. Karşınıza çıkan hidâne ile ilgili her meselenin cevabını bu kâideden çıkarabilirsiniz ve hem de neticeler delilin gereği olur, kendi içerisinde çelişkilerden, usûl kıyasına ters düşmekten de uzak olur. Tevfik ancak Allah'tandır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) (zevceye hitaben): "Evlenmediğin sürece öncelikli olarak o sana aittir." buyurmasında, hidânenin annenin bir hakkı olduğuna delâlet vardır.

İmam Ahmed ve Mâlik'in mezhebinde fukaha, hidânenin çocuğa bakma durumunda olan kimsenin lehinde bir hak mı, yoksa aleyhinde bir görev mi olduğu konusunda iki görüşe ayrılmışlardır.

Bunun üzerine şu neticeler kurulur:

Birincisi: Hidâne hakkına sahip olan kimsenin düşürmesi ile bu hak kendisinden düşer mi, düşmez mi? İki görüş vardır.

İkincisi: Eğer lehine bir haktır dersek, hidâne süresince ücret karşılığı olmaksızın hizmet yükümlüğü olmayacaktır. Eğer bir görevdir dersek, karşılıksız hizmette bulunması gerekecektir. Eğer çocuğa bakacak kimse (hâdin) fakirse, o zaman her iki görüşe göre de ücret alma hakkı olacaktır.

Üçüncüsü: Anne hidâneyi babaya bağışladığı zaman, eğer lehine bir haktır diyorsak, hibe bağlayıcı olacak ve bir daha rücû edemeyecektir. Eğer görevdir dersek, anne tekrar hidâne talebinde bulunabilecektir.

Bu mesele ile, satıştan önce şuf'a hakkının hibesi gibi henüz sabit olmamış şeyin hibesi —ki bu iki kavilden birisine göre bağlayıcı değildir— arasındaki fark şudur: Hidâne bahsinde, hidânenin sebebi mevcuttur. Dolayısıyla sanki mevcutmuş gibi olur. Aynı şekilde bir kadın bir aylık nafakasını kocasına bağışlarsa, o da bağlayıcı bir hibe olur ve dönemez. Bütün bunlar İmam Mâlik'in tâbilerinin sözleri ve neticeleridir. Doğrusu

hidâne; çocuğun ihtiyaç göstermesi, başka birisinin de bulunmaması durumunda annenin hem hakkı hem de görevidir. Anne ve çocuğun velisi, hidâne hakkının veliye nakledilmesi konusunda anlaşabilirlerse bu caizdir. Hz. Peygamber'in (s.a.) : (انت أحق به) "=O öncelikli olarak sana aittir." ifadesinde hidânenin kadının lehine bir hak olduğuna delil vardır.

Hz. Peygamber'in "evlenmediğin sürece" ifadesi hakkında iki görüş olmak üzere ihtilâf edilmiştir: Acaba bu gerekçelendirme (ta'lîl) midir, yoksa süre belirlemek (tevkît) için mi söylenmiştir? Bu ihtilâfa göre şu durum ortaya çıkar: Kadın evlense ve hidâne hakkı düşse, fakat sonra boşansa, acaba hidâne hakkı tekrar döner mi?

Eğer bu ifade "ta'lîl" içindir denilecek olursa, o takdirde hidâne hakkı geri dönecektir. Çünkü hüküm bir illetten dolayı sabit olursa, o illetin zâil olmasıyla o hüküm ortadan kalkar. Hidâne hakkının düşmesinin illeti evliliktir. Eğer kadın boşanırsa bu illet zâil olmaktadır, dolayısıyla hükmü de ortadan kalkacaktır. Bu çoğunluk fukahanın görüşleridir. Bunlar arasında İmam Şafiî, Mâlik, Ebu Hanîfe de vardır.

Sonra bunlar da kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir: Şayet talâk ric'î talâk olursa, acaba kadının hidâne hakkı sadece talâkın verilmiş olmasıyla düşer mi, yoksa iddetin bitmesine mi bağlıdır? Yine iki görüş vardır. Her ikisi de İmam Ahmed ve Şâfiî'nin mezhebinde mevcuttur.

Birincisi: Sadece talâkın verilmiş olmasıyla hidâne hakkı döner. Şâfiî mezhebinin zâhir görüşü de böyledir. İkincisi: İddet dolmadıkça hidâne hakkı dönmez. Bu da İmam Ebu Hanife ve Müzenî'nin görüşleridir. Bütün bunlar "evlenmediğin sürece" ifadesinin "ta'lîl" kabul edilmesi esasına binaendir. Bu çoğunluk fukahanın görüşleri olmaktadır.

İmam Mâlik ise, mezhebinde meşhur olan kavle göre: " Kadın evlenir ve zifaf da gerçekleşirse, hidâne hakkı bir daha dönmez, isterse daha sonra boşanmış olsun." demiştir. Tâbilerinden bir kısmı İmam'ın bu sözünün hadisteki "evlenmediğin sürece " ifadesinin "tevkît" yani süre belirlemek için olduğu esasına binaen söylenmiş olduğunu belirtmişlerdir. Yani bu sözün anlamı "Hidâne hakkın evleneceğin zamana kadar geçerlidir." demektir. Evlendiği zaman hidâne hakkı vakti biter, dolayısıyla vakti bittikten sonra da bir daha dönmez. Nitekim çocuğun bülûğa ermesi ve böylece bakıma ihtiyacı kalmaması sebebiyle de hidâne vakti dolmakta ve hak sona ermektedir. İmam Mâlik'in tabilerinden Muğîre ve İbn Ebî Hâzim ise diğer çoğunluk fukahanın görüşleri doğrultusunda "Kocası kendisinden ayrıldığı zaman hidâne hakkı geri döner." demişlerdir. Çünkü, kadının hidâne hakkını gerektiren şey çocuğa olan özel yakınlığıdır. Bu yakınlıkla, nikâh engeli teâruz

halindedir. Zira nikâh çocuğun ihmale uğramasını, kadını çocuk ve onun çıkarlarıyla uğraşmak yerine, yabancı olan kocanın hukuku ile meşgul olmasını, çocuğun akrabası olmayan bir kimsenin nimetleri içerisinde büyütülüp terbiye edilmesini gerektirecek ve bu durum çocuğun akrabaları üzerinde bir minnet ve zillet hissi doğuracaktır. İşte böylesi bir nikâh ölüm veya talâk (ayrılık) yolu ile son bulduğunda "mâni" zâil olacak ve hidâne hakkını gerektiren şey ise devam edecektir, dolayısıyla da eseri üzerine terettüp edecektir. Bu durum küfür, kölelik, fâsıklık, göçebelik (*bedv*) gibi sebeblerle hidâne hakkı ortadan kalkan herkes için sözkonusudur. Mâni ortadan kalktığı zaman hidâne hakları geri döner. Nikâh ve ayrılık durumu da aynı şekildedir.

Hidâne hakkının sadece ric'î talâkla veya iddetin bitmesine bağlı olması şeklindeki ihtilâf, ric'î talâkla boşanan kadının tüm hükümlerde zevce kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira koca ile aralarında birbirlerine vâris olmaları sözkonusudur. Koca ric'î talâkla boşadığı karısına zıhar ve îlâda bulunabilmektedir; üzerine onun kızkardeşini, veya hala ya da teyzesini alması, yine kendisinden başka ayrıca dört kadınla evli olması haram olmaktadır. Bütün bunlar ric'î talâkla boşanmış kadının hâlâ zevce olduğunu göstermektedir. İşin bu tarafını göz önünde bulunduran kimselere göre, hidâne hakkı iddet bitip tamamen ayrı düşmedikçe, sadece ric'î talâkla boşanmış olmakla geri dönmez.

Sadece boşanmış olmakla hidâne hakkının döneceği görüşünde olanlar ise şöyle demektedirler: "Koca, boşamakla kadını yatağından ayırmıştır, artık kadın lehine koca üzerinde yanında geceleme (*kasm*) hakkı ve kocaya ayıracağı bir meşguliyeti kalmamıştır. Hidâne hakkının düşmesini gerektiren illet, talâk ile ortadan kalkmıştır.

Bu görüş eş-Şeyh'in (İbn Kudâme) el-Muğnî'de tercih etmiş olduğu görüş olmaktadır. Hırakî'nin sözünün zâhiri de böyledir. Çünkü o, "Anne evlendiği zaman, çocuk kendisinden alınır ve sonra boşanırsa, hidâne hakkına tekrar geri döner." demektedir.

"Evlenmediğin sürece" ifedesi hakkında yine ihtilâf edilmiş ve bundan maksadın sadece akit mi, yoksa zifafla birlikte akit mi olduğu tartışılmıştır. Bu konuda da iki vecih bulunmaktadır. Birincisi: Sadece akitle hidâne hakkı düşer şeklindedir. Bu İmam Şafiî ve İmam Ebu Hanife'nin görüşleridir.Çünkü akitle koca kadından istifade hakkına, kadının çocuk bakımı menfaatine sahip olur. İkincisine göre; zifaf gerçekleşmedikçe hidâne hakkı düşmez. Bu da İmam Mâlik'in görüşüdür. Zira kadının çocuk bakımına fırsat bulamaması ancak zifafla gerçekleşir. Hadis her ikisine de muhtemeldir. Uygun olanı, hidâne hakkının nikâh

akdiyle birlikte düşmüş olmasıdır. Çünkü nikâhla birlikte kadın, kendisini zifafa hazırlamak ve çocukla ilgilenememek gerekli hazırlıklar yapmak gibi bir durum içerisindedir. Bu çoğunluk ulemanın görüşleri olmaktadır.

5 — Hidâne Hakkının Evlilik Sebebiyle Düşeceği Hakkındaki İhtilâflar:

Nikâhla hidâne hakkının düşmesi konusunda dört görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Bu hak mutlak olarak düşer; çocuğun erkek veya kız olması arasında bir fark yoktur. Bu görüş İmam Şâfiî, Mâlik, Ebu Hanife ve meşhur alan rivâyette İmam Ahmed'e aittir. İbnu'l-Münzir: "Kendisinden ilim aldığım herkes bu konu üzerinde icma etmişlerdir. Kadı Şüreyh de böyle hükümde bulunmuştur." demiştir.

İkinci görüş: Hidâne hakkı evlilikle hiçbir şekilde düşmez.Hidâne konusunda, kocası olmayan kadınlarla kocaları bulunan kadınlar arasında fark yoktur. Bu görüş Hasan el-Basri'den nakledilmiştir Bu aynı zamanda Ebu Muhammed b. Hazm'ın da görüşü olmaktadır.

Üçüncü görüş: Eğer çocuk kız ise hidâne hakkı annesinin evlenmesiyle düşmez. Eğer erkek ise düşer. Bu görüş iki rivâyetten birisinde İmam Ahmed'e aittir. Mühennâ b. Yahyâ eş-Şâmî rivâyetinde bunu beyan etmiş ve şöyle demiştir: Anne evlenir ve oğlu da küçük olursa kendisinden alınır. Kendisine: "Kız çocuğu da erkek çocuğu gibi midir?" diye soruldu. O: "Hayır! Kız çocuğu yedi yaşına kadar annesiyle beraber kalır." dedi. Bu rivâyete göre, kız çocuğu annesinin yanında yedi yaşına kadar mı, yoksa ergenlik çağına (*bülûğ*) kadar mı kalır? Yine iki rivâyet sözkonusudur: İbn Ebî Mûsâ: "Ahmed'den 'Anne evlenmiş olsa bile, bülûğ çağına gelinceye kadar, kız çocuğu üzerinde hidâne hakkına öncelikli olarak sahiptir.' rivâyeti vardır." demiştir.

Kadın çocuğun sülalesinden birisiyle evlenirse, hidâne hakkı düşmez. Sonra bu görüş sahipleri de üçe ayrılmışlardır: 1) İmam Ahmed'in tâbilerinin sözlerinin zâhiri olduğu üzere, aranan şart, sadece kocanın çocuğun sülalesinden olmasıdır. 2) Kocanın aynı zamanda, çocuğa nikâh düşmeyecek şekilde yakın olması da şarttır. Bu da Hanefîlerin görüşü olmaktadır. 3) Çocuk ile koca arasında aynı zamanda çocuğun dedesi olmak suretiyle bir doğum ilişkisi de bulunmalıdır. Bu da İmam Mâlik ve İmam Ahmed'in bazı tâbilerinin görüşüdür. Bu konuda mezheblerin görüşleri bunlardan ibarettir.

Hidâne hakkını mutlak surette düşürenlerin delilleri üç tanedir: 1) Daha önce geçen Amr b. Şuayb hadisidir. 2) Bu konudaki sahabenin ittifakıdır. Daha önce Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'e "O evlenmediği sürece çocuğa senden daha çok hak sahibidir" dediği ve Hz. Ömer'in buna muvafakat ettiği ve onlara ashâptan hiçbir kimsenin muhalefet etmediği geçmişti. Kadı Şüreyh de bu doğrultuda hükmetmişti. Ondan sonra gelen kadılar da zamanımıza kadar çeşitli asır ve farklı mekanlarda hep aynı hükümde bulunmuşlardır.

Üçüncüsü Abdürrezzâk'ın, İbn Cüreyc — Ebu'z-Zübeyr — Medine'li salih bir adam — Ebu Seleme b. Abdirrahman senediyle zikrettiği şu hadistir: Ensar'dan bir kadın, yine Ensar'dan bir adamın nikâhı altında idi. Kocası Uhud gününde şehid düştü. Kocasından bir çocuğu vardı. Kadının çocuğunun amcası ile başka bir adam, onu babasından istediler. Babası da onu diğer adama nikâhladı. Kadın Hz. Peygambere geldi ve: "Yâ Rasûlallah! Babam beni istemediğim bir adama nikâhladı, ve çocuğumun amcasını terketti, bu durumda çocuğum benden alınır." dedi. Hz. Peygamber kadının babasını çağırttı ve ona: "Falanı falancaya nikâhladın öyle mi?" diye sordu. O da: "Evet!" dedi. Hz. Peygamber ona: "Senin nikâhlama hakkın yok! (Sonra da kadına) Sen git ve çocuğunun amcasıyla evlen!" buyurdu.[11] Bu olayda Hz. Peygamber, evlenmesi durumunda çocuğun annesinden alınacağını münker bulmamış, aksine hidâne hakkının kadında kalabilmesi amacıyla, onu çocuğun amcasıyla evlendirmiştir. Dolayısıyla bu hadiste, evlilikle hidâne hakkının düşeceğine, çocuğun yakınlarından biriyle evlendiği takdirde ise hidâne hakkının düşmeyeceğine delâlet vardır.

Ebu Muhammed İbn Hazm, bu istidlale iki açıdan itiraz etmiştir: Birincisi: Amr b. Şuayb hadisi (semaa dayanmaz) elindeki bir sahifedendir. İkincisi: Bu Ebu Seleme hadisi mürseldir ve senedinde bir meçhul ravi vardır.

Bu her iki itiraz da zayıftır. Daha önce imamların Amr'ın hadislerini sahih bulduklarını ve onunla ihticacda bulunduklarını açıklamıştık. Bir adamın hadisiyle amel konusunda İbn Hazm'ın sözü ile, Buhârî, Ahmed, İbn el-Medînî, Humeydî, İshâk b. Râhûyeh ve emsallerinin sözleri karşılaşırsa, elbetteki bunların sözleri bırakılarak başkalarına gidilmez.

Ebu Seleme hadisine gelince; Ebu Seleme, tâbiîn neslinin büyüklerindendir. Olayı Ensarlı bir kadından anlatmaktadır. O kadını görmüş olması inkâr edilemez. Dolayısıyla da hadisin mürsellik iddiası tahakkuk etmiş değildir. Tahakkuk etse bile, o iyi bir mürseldir; merfû ve mevkûf başka şahidleri vardır, itimad sadece ona değildir. Meçhul

11. Abdürrezzâk, 10304.

râviden, Ebu'z-Zübeyr'in iyi haline (salihliğine) tanıklık ettiği kimse kastedilmektedir. Kuşkusuz bu tanıklık onun kimliğini belirlemez; ancak kendisinden rivâyet eden âdil râvi tarafından tezkiye edilen mechûl râvinin adaleti sabit olur, daha sahih olan kavle göre isterse bu iş âdil tek râvi tarafından yapılsın. Zira tadîl (tezkiye),— özellikle de hadis rivâyeti hakkında— şehadet kabilinden olmayıp, "ihbâr" ve "hüküm" türündendir. Dolayısıyla bir kişiyle iktifa edilir ve rivâyet nisabı üzerine ziyadeye gidilmez. Kaldı ki, iki görüşten birisine göre âdil bir râvinin bir başkasından sadece rivâyette bulunması, onu açıkça tezkiye etmese bile, onu ta'dîl etmiş sayılmaktadır. Nitekim İmam Ahmed'den gelen iki rivâyetten birisinde durum böyledir. Ama ondan rivâyette bulunur ve ayrıca onun âdil bir râvi olduğunu da tasrih ederse, özellikle de zayıf ve töhmete maruz kalmış râvilerden rivâyet ettiği bilinmiyorsa, bu takdirde rivâyetini redde medâr olacak cehalet durumundan çıkmış olur. Ebu'z-Zübeyr'de her ne kadar tedlis varsa da, o zayıf ve ithama maruz kalmış râvilerden tedlis yapan birisi olarak bilinmemektedir. Aksine onun tedlisi, selefin yapmış olduğu tedlis cinsindendir; onlar ne bir ithama maruz kalmış râviden, ne de cerhe uğramış birisinden asla tedliste bulunmazlardı. Bu türden olan tedlisler sadece son dönemlerde çoğalmıştır.

Ebu Muhammed kendi görüşünü, Buharî'nin Abdülaziz b. Suheyb'in Enes'ten rivâyet ettiği şu hadisle delillendirmeye çalışmıştır: Enes anlatır: Rasûlullah (s.a.) Medine'ye gelmişti. Hizmetçisi yoktu. Ebu Talha elimden tuttu ve beni Rasûlullah'a (s.a.) götürdü ve: "Ya Rasûlallah! Enes akıllı bir çocuktur.O sizin hizmetinizde bulunsun." dedi. Enes: "Ben O'na hem seferde hem de evde hizmet ettim." der.[12]

Olayı zikreden Ebu Muhammed şöyle diyor: "İşte Enes, annesinin bakımı altında bulunmaktadır ve annesinin kocası bulunmaktadır ki, o Ebu Talha'dır ve bunu Hz. Peygamber bilmektedir."

Bu delillendirme son derece tutarsızdır. Hadis ise gayet sahihtir. Tutarsızdır, çünkü, Enes'in akrabalarından hiçbir kimse Hz. Peygamber'e gelerek onun hakkında annesiyle bir çekişmede bulunmamıştır; o dişleri henüz bitmemiş, yalnız başına yiyip içemeyecek, sağını solunu ayıramayacak bir çocuk değildir. Bu halde iken annesi evlenmiş ve buna rağmen onu Hz. Peygamber annesi lehine hükmetmiş değildir. Eğer bu dediklerimiz olsaydı, işte o zaman bu hadisi kendisine delil olarak kullanması doğru ve tam olurdu. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Enes on yaşında idi ve annesinin yanında bulunuyordu. Ebu Talha ile

12. Buharî, 55/25 ; Müslim, 2309.

evlendiğinde, akrabalardından hiçbir kimse gelip de Enes hakkında onunla çekişmeye girmemiş ve ona: "Sen evlendin, artık senin hidâne hakkın yoktur, ben onu senden almak istiyorum." dememişti. Hiç şüphe yoktur ki, evli bir kadının, kocası ve çocuğun akrabalarının razı olmaları durumunda onun bakımını üstlenmesi haram değildir. Yine şüphesiz, annenin, hidâne hakkı sahiplerinin münazaaya girmeyeceği bir kimseyle evlenmesi ve çocuğu ondan talepte bulunmamaları durumunda, çocuğu annesinden ayırmak vacip, hatta caiz bile değildir. Bu itibarla bu hadisle ihticacta bulunmak son derece uzak ve yersizdir.

Bunun bir benzeri de, Ümmü Seleme validemizin Hz. Peygamber Efendimizle evlendiğinde, çocuğuna olan kefaletini düşürmediğini, aksine hidâne hakkının devam ettiğini delil olarak kullanmalarıdır. Allah Allah! Ümmü Seleme ile çocuğu hakkında kim münazaada bulunmuş ve çocuğun Hz. Peygamber'in himayesinde olmasına kim karşı çıkmış? Şaşmamak elde değildir!

Yine bu görüş lehine olmak üzere Hz. Peygamber'in Hz. Hamza'nın kızının, Câfer ile evli olan teyzesine verilmesine hükmetmesiyle de istidlalde bulunulmak istenilmiştir. Hz. Hamza'nın kızıyla ilgili hüküm, âlimlerce farklı değerlendirilmiş ve şu üç konuda delil olarak kullanılmıştır: Birincisi: Nikâh hidâne hakkını düşürmez. İkincisi: Bakımı sözkonusu olan çocuk kız olursa, annesinin evlenmiş olması hidâne hakkını düşürmez, eğer çocuk erkek ise düşürür. Üçüncüsü: Koca eğer çocuğun akrabası ise, annenin hidâne hakkı düşmez, aksi takdirde düşer. Bu itibarla Hz. Hamza'nın kızıyla ilgili olayın, mutlak surette evliliğin hidâne hakkını düşürmeyeceğine dair delil olarak kullanılabilmesi için diğer iki ihtimalin bertaraf edilmesi gerekmektedir.

6 — Çocuğa Bakacak Kimsede Aranacak Şartlar:

Hz. Peygamber'in (s.a.) çocuğun annesine verileceğine hükmetmesi ve: "Evlenmediğin sürece sen ona daha çok hak sahibisin." buyurması, kayıtsız ve kâfir, köle, fasık, yolcu olsa bile her anne için lehine hükmü gerektirecek genellikte değildir. Böyle bir genellemenin hadisten çıkarılması doğru olmadığı gibi, böyle bir hükmün olmayacağı da çıkarılamaz. Hidâne konusunda müslümanlık, hürriyet, diyanet ve mukim olma gibi şartların arandığına dair ayrı, müstakil bir delilin bulunması durumunda bu, ne hadisin bir tahsisi ne de onun zâhirine muhalefet sayılmaz.

Çocuğun bakımını üstlenecek kimsede şu şartlar aranır:

1 — Çocukla aynı dinden olmaları. Bir kâfirin iki açıdan dolayı

müslüman üzerinde hidâne hakkı yoktur:

a) Çocuğun bakımını üstlenen kimse, onu kendi dini üzere terbiye etme ve yetiştirme üzerine hırslı olur. Büyüdükten sonra çocuğun artık o dinden bir başkasına intikali zordur. Dolayısıyla o kimse çocuğu, Allah'ın kullarını üzerinde yarattığı fıtrat halinden değiştirebilir ve o çocuk bir daha asla fıtrî haline yeniden dönemez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) bu konuda "Her doğan fıtrat üzere (yani tâbiî din olan İslâm'ı kabule meyilli olarak) doğar da ebeveyni onu ya yahudi ya hıristiyan, ya da mecusî yapar."[13] buyurmuştur. Dolayısıyla çocuğun bakımını üstlenecek kimsenin müslüman olmaması durumunda onu yahudi veya hıristiyan yapmasından emin olunamaz.

Burada, "Hadis, sadece ebeveyn hakkında varid olmuştur." şeklinde bir itiraz akla gelebilir.

Cevaben şöyle deriz: Hadis, galibe itibarla söylenilmiş olup hasr mânası ifade etmez. Zira galib ve mutad olan, çocuğun ebeveyni yanında yetişmesidir. Ebeveynden birisi veya her ikisi kaybedildiği zaman, çocuğun velisi ebeveynin yerini alır.

b) Yüce Allah, müslümanlarla kâfirler arasında velâyete (*muvâlâta*) son vermiş ve müslümanları birbirlerinin velileri, kâfirleri de yine kendi aralarında birbirlerinin velileri kabul etmiştir. Hidâne ise, Yüce Allah'ın bu iki grup arasında kesip atmış olduğu velâyet türünün en güçlü olanlarından birisidir.

Re'y âlimleri, İbnu'l-Kâsım ve Ebu Sevr: "Anne kâfir, çocuk müslüman olsa bile, hidâne hakkı sabit olur." demişlerdir. Bunlar delil olarak Nesâî'nin *Sünen*'inde rivâyet ettiği Râfi b. Sinan hadisini kullanmışlardır: Bu zat müslüman olmuş, karısı ise müslüman olmaktan imtina etmişti. Kadın Hz. Peygamber'e (s.a.) gelmiş ve: "Benim kızım! Daha yeni sütten kesildi, ya da öyle bir şey!" demiş; Râfi': "Benim kızım!" demiş ve her ikisi de çocuğu talepte bulunmuşlar. Hz. Peygamber (s.a.) Râfi'e: "Bir köşeye otur!", kadına da: "Sen de bir köşeye otur!" buyurmuş ve her ikisine birden: "Çocuğu kendinize çağırın!" diye emretmişlerdi. İlk anda çocuk annesine doğru meyletmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.): "Allah'ım! O çocuğa doğruyu göster!" diye dua etmiş ve çocuk hemen babasına meyletmiş, babası da çocuğu almıştır.[14]

Bunlar aklî delil olmak üzere de şöyle demişlerdir: "Hidâne hakkı iki şeyden dolayıdır: Emzirmek ve çocuğun hizmetinde bulunmak. Bunların her ikisi de kâfir olan annede mevcuttur."

---

13. Buharî, 23/93 ; Müslim, 2658 .
14. Ebu Davud, 2244 ; Nesâî, 6/185 .

Diğerleri ise şöyle demişlerdir: Bu hadis Abdülhamid b. Câfer b. Abdullah b. el-Hakem b. Râfi' b. Sinan el-Ensârî el-Evsî'in rivâyetindendir. Onu illet konusunda imam olan Yahyâ b. Said el Kattân zayıf bulmuştur. Süfyân es-Sevrî de ona hücumda bulunurdu.[15] İbnu'l-Münzir ve daha başkaları hadisi zayıf kabul etmişlerdir. Olayda birbirini tutmayan ifadeler (muzdariblik) vardır: Muhayyer bırakılanın kız çocuğu olduğu da rivâyet edilmiş, erkek çocuğu olduğu da rivâyet edilmiştir. eş-Şeyh (İbn Kudâme) *el-Muğnî*'de şöyle der: "Hadise gelince, bundan başka türlü de rivâyet edilmiştir. Onu nakil erbabı sabit görmemektedirler. İsnadı hakkında tenkitler vardır. Bunun böyle olduğunu İbnu'l-Münzir haber vermiştir."

Sonra bu hadis, İslâm şartını ileri sürenlerin görüşüne delil olarak kullanılabilir. Zira çocuk annesi tarafına meyledince, Hz. Peygamber (s.a.), doğruyu ona göstermesi için Allah'a dua etmişti de çocuk babasına yönelmişti. Bu durum göstermektedir ki, çocuğun kâfir ile birlikte olması, Yüce Allah'ın kulları için arzu buyurdukları hidâyetin aksi bir durum olmaktadır. Eğer çocuğun annesiyle kalması kesinleşseydi, o zaman hadiste delil olabilirdi. Oysa ki, Yüce Allah böylesi bir neticeye, Peygamber'inin duası neticesinde imkân vermemişti

Şaşılacak hususlardan birisi de onların "Fâsıkın hidâne hakkı yoktur." demeleridir. Küfürden daha büyük bir fısk olur mu? Çocuğun, fâsıkın meşrebi üzerinde yetişmesi neticesinde beklenilen zararla, kâfir yanında yetişmesi neticesinde sözkonusu olacak olan zarar hiç bir olur mu? Kaldı ki, doğru olan görüşe göre, hidâne konusunda çocuğa bakmak durumunda olan kimsede adalet şartı asla aranmamaktadır. Her ne kadar bu şartı İmam Ahmed ve Şâfiî'nin tâbileri ileri sürmüşlerse de bu isabetli değildir. Eğer çocuğun bakımını üstlenecek kimsede adalet şartı aranacak olursa, çocuklar zayi olur ve ümmet üzerine büyük bir meşakkat biner, sıkıntılar doğar. İslâm'ın doğuşundan kıyamete dek fasıklara ait çocuklar olagelecek ve bunlar çoğunluğu teşkil etmekle birlikte, dünyada hiçbir kimse onlara el atmayacaktı! Bu olacak şey değildir. İslâm'da,ebeveyni veya onlardan birisi fâsıktır, gerekçesiyle çocuğun onlardan alındığı hiç görülmüş müdür? Zorluk, meşakkat ve sıkıntı doğurmada bu —kaldı ki çeşitli asır ve şehirlerde sürdürülen uygulama bunun aksinedir— nikâh velâyeti konusunda adalet şartını

15. Sevri'nin onu zayıf bulması, görüşünden dolayı idi. Yahyâ b. Said ise onu bir defasında zayıf bulmuş, bir defasında da sika bulmuştur. Onu İbn Main, Ahmed, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Adiy, İbn Sa'd, es-Sâcî de sika bulmuşlardır. Bu durumda hadisi hasen mertebesinden daha aşağıda değildir. Bu yüzden de el-Hâfız onun hakkında *Takrîb*'de "Sadûktur, ama vehimde bulunmuştur." demiştir. Hadis daha önce de geçtiği gibi hasendir.

ileri sürmek gibidir. Çünkü nikâh olayı hemen her yerde, her asır ve şehirde, köylerde, kırlarda olan bir şeydir ve bu işi üstlenen velilerin büyük çoğunluğu da fâsıktırlar. Fâsıklık tâ öteden beri olagelen bir şeydir. Ne Hz. Peygamber'in ne de sahâbeden herhangi birisinin, hiçbir fâsıkı çocuğunu terbiye etmekten ve onun bakımını üstlenmekten menettikleri, velâyeti altında bulunan kızlarını evlendirmekten alıkoydukları vaki değildir. Genelde görüyor ve müşahade ediyoruz ki, bir insan fâsık da olsa, çocuğu hakkında ihtiyatlı davranmakta ve onu ihmal etmemekte, onun hayır ve salâhı için çalışmakta, çaba göstermektedir. Her ne kadar bunun aksi de düşünülebilirse de, bu mutad olana nisbetle son derece az olmaktadır. Şâri' Teâlâ bu gibi hususlarda cibillî olan motife (duygu, güdü) itimatla yetinmekte, ek şartlar aramamaktadır. Eğer fâsık kimse hidâne hakkından, velâyetinde bulunan kızlarını evlendirme yetkisinden mahrum olacak olsaydı, bunun beyan edilmiş olması ümmet için son derece önemli bir husus olur ve ümmet onun nakline itina gösterir, onunla amel edegelirlerdi. Eğer böyle bir durum olsaydı, nasıl olur da bunu bırakırlar ve tam aksiyle amel edegelirlerdi. Bunun tasavvuru caiz değildir. Eğer fâsıklık çocuğun bakımını üstlenmeye mani bir durum olsaydı, o takdirde zina eden, içki içen veya başka bir büyük günah işleyen herkesin küçük çocuklarının kendisinden alınıp başka birisinin yanına verilmeleri gerekirdi. En iyi bilen Allah'tır.

2 — Evet, hidâne konusunda "akıl" şarttır; mecnûn ya da bunak birisinin, küçük çocuğun hidâne hakkı bulunmamaktadır. Çünkü bunlar kendilerine bakacak, üzerlerine kefil olacak kimselere muhtaçtırlar; bu durumda nasıl başkalarına kefil olabilir, onların işlerini üstlenebilirler?

3 — Hürriyet şartına gelince, bu konuda kalbin kabule meyledeceği bir delil bulunmamaktadır. Buna rağmen üç imam bunu şart koşmuşlardır. İmam Mâlik, cariye bir kadından çocuğu olan hür bir kimse hakkında: "Anne, satılmadıkça o çocuğa daha çok hak sahibidir. Satılması durumunda ondan babaya intikal eder." demiştir ki, doğrusu da işte budur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.): "Hiç bir anne çocuğundan ayrılamaz."[16] ve yine: "Kim bir anne ile çocuğu arasını ayırırsa, kıyamet gününde Allah onunla sevdikleri arasını ayırır."[17] buyurmuştur. Onlar, satış akdinde cariye anne ile çocuğunun arasını ayırmanın caiz olmayacağını söylemişlerdir; bu durumda nasıl hidâne konusunda anne

16. Beyhakî, 8/5. Senedinde İbn Lehîa vardır ve o zayıftır. Onun şeyhi Ömer b. Abdullah da zayıftır.

17. Ahmed, 5/412 , 413, Tirmizî, 1283 ; Dârimî, 2/227, 228. Senedi hasendir. Hâkim, (2/55) hadisi sahih kabul etmiş ve Zehebî de one katılmıştır.

ile çocuğu arasını ayırabilmektedirler? Hadisin umumu, anne ile çocuğunun aralarının ayrılmamasını, hem satış hem de hidânede mutlak olarak yasaklamaktadır. Onların, cariye annenin menfeaatlerinin efendisinin mülkü olması, ve devamlı onun hizmetinde bulunması sebebiyle çocuğun hizmetinde bulunamaz, şeklinde ileri sürdükleri mazeret kabul edilemez. Aksine hidâne hakkı cariye olan anneye aittir ve bu hak çocuğun hizmete ihtiyaç duyduğu anlarda efendinin hakkına — satış akdinde olduğu gibi— takdim olunur. Cariye olan annenin nikâhtan hali olması keyfiyeti ise, daha önce geçmişti.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus vardır: Biz nikâh sebebiyle hidâne hakkını anneden düşürüp bir başkasına nakledeceğimiz durumda, eğer başka yakın bir akraba olmaz da sadece anne bulunursa, bu durumda annenin hidâne hakkı düşmez, O, hâkimin çocuğu kendisine teslim edeceği bir yabancıdan daha çok hak sahibidir. Çocuğun (evli de olsa) annesinin kucağında büyüyüp terbiye görmesi; tamamen yabancı olan, aralarında şefkat ve merhameti gerektiren bir yakınlığın bulunmadığı bir kimsenin evinde terbiye görüp yetişmesinden daha uygundur. Şeriatın, bir mefsedeti, kendisinden daha büyük bir mefsedet ile gidermesi muhaldir. Hz. Peygamber asla genel ve küllî bir hükümde bulunmamış ve: "Evlenen her kadının hidâne hakkı her hal ve durumda düşer." buyurmamışdır ki, bu durumda hidâne hakkının anne için sabit olacağı şeklindeki bir hüküm nassa muhalif düşmüş olsun.

4 — Aynı ülkede olma şartına gelince; eğer ebeveynden birisinin yolculuğu bir ihtiyaçtan dolayı olur ve sonra dönerse, diğeri de mukim ise, mukim olan çocuk üzerinde daha çok hak sahibidir. Çünkü küçük çocukla yolculuk yapmak, özellikle de çocuğun emzikli olması durumunda, ona zarar verir ve onun ziyanına sebep olabilir. Fukaha hükmü bu şekilde mutlak olarak belirtmişler ve hac yolculuğunu diğer yolculuklardan istisna etmemişlerdir. Eğer ebeveynden birisi, diğerinin bulunduğu yerden başka bir yere ikamet etmek için göç edecekse, bakılır; yol ve gideceği yer veya bunlardan birisi emniyet telkin etmiyorsa, ebeveynden mukim olan çocuk üzerinde daha çok hak sahibidir. Eğer her ikisinde de güvenlik varsa, bu durumda iki görüş vardır. Bunların her ikisi de İmam Ahmed'den rivâyet edilmiştir: Birincisi: Bu durumda hidâne hakkı, çocuğun terbiye, tedîb ve tahsilini yaptırabileceği için, babaya aittir. Bu aynı zamanda İmam Mâlik ve Şâfiî'nin de görüşleridir. Kadı Şüreyh de bu doğrultuda hükümde bulunmuştur. İkincisi: Anne daha çok hak sahibidir. Üçüncü bir görüş daha bulunmaktadır: Buna göre başka yere göçen, eğer baba ise, çocuk üzerinde anne daha çok hak

sahibidir. Yok, göç eden anne ise ve asıl nikâhın yapıldığı memlekete göç etmiş ise, yine o daha çok hak sahibidir. Ama bir başka memlekete göç etmişse, bu durumda baba daha çok hak sahibidir. Bu görüş de Ebu Hanife'ye aittir. Ebu Hanife'den bir başka rivâyet daha nakledilmiştir: Eğer kadının göçü, bir beldeden köye ise baba daha çok hak sahibidir. Eğer kadın bir beldeden başka bir beldeye göç etmişse, öncelik hakkı kendisine aittir.

Bütün bunlar, görüldüğü üzere, kalbin kabule meyledeceği bir delilden yoksun görüşlerdir. Doğrusu, bu konuda çocuğun yararına ve onun çıkarlarına uygun olanı kollamak ve ihtiyatlı davranmak, ikamet ya da göçten hangisi çocuk için daha uygun ise, koruma ve muhafazaya hangisi daha elverişli ise onu tercih etmektir. Bunun dışında bizzat ikamet ya da yolculuk halinin bir tesiri yoktur. Tabiî bütün bunlar, eşlerden birinin göçle birlikte diğerine bir zarar vermek ve çocuğu elinden almak gibi bir garazı olmamak durumuyla ilgilidir. Eğer böyle bir art niyeti varsa, o takdirde onun bu arzusuna icabette bulunulmaz.

"Evlenmediğin sürece sen daha çok hak sahibisin." sözü hakkında: "Burada hazif vardır ve sözün tamamı: 'Evlenip, kocan seninle zifafta bulunup da akabinde hakimin hidâne hakkının düştüğüne hükmetmedikçe...' şeklindedir." denilmiştir. Bu uzak bir zorlamadır ve lâfız buna müsait değildir, hiçbir şekilde böyle bir delâleti yoktur. Bu mânanımı sıhhati üzerine "iktizâ" yolu ile delâlet de bulunmamaktadır. "Zifaf" şartı, şart koşanlara göre "evlenmedikçe" (ما لم تنكحى) lâfzı içerisinde yer almaktadır. Nitekim şer'î tahlil ile ilgili âyette de nikâh kelimesi "zifaf" mânasında kullanılmıştır (حتى تنكح زوجا غيره). Zifaf şartını aramayanlara göre ise, hadisteki "nikâh" (evlenmek) sözcüğünden maksat nikâh akdi olmaktadır.

Hidâne hakkının düşmesine dair hâkimin hükümde bulunmasına gelince, buna ancak tarafların çocuk hakkında nizaa düşmeleri ve husumetin ortaya çıkması durumunda ihtiyaç duyulur.Bu durumda hâkimin hükmü, Hz. Peygamber'in (s.a.) hükmünün infazı olmuş olur. Yoksa Hz. Peygamber hidâne hakkının düşmesini, hâkimin hükmüne bağlamış değildir. Aksine bizzat kendi hidâne hakkının evlilikle düşmesine hüküm buyurmuştur. Daha sonraki hâkimlerin bu doğrultuda hüküm vermiş ya da vermemiş olmaları durumu değiştirmez. Bunun delili, Hz. Peygamber'in, evlenmediği sürece çocuk üzerinde annenin daha çok hak sahibi olduğuna, evlendiği zaman ise bu hakkın ortadan kalkarak başkasına intikal edeceğine dair olan bu hükümleridir. Hidâne hakkı sahibi çocuğu talepte bulunduğu zaman, karşısındaki

kişinin onu kendisine vermesi gerekmektedir. Eğer bundan kaçınır ve çocuğu hak sahibine teslime yanaşmazsa, o zaman hâkim onu icbar eder. Eğer hak sahibi hakkını düşürür veya talepte bulunmazsa, durum eskiden olduğu hal üzere kalır. Bu genel bir kaidedir ve diğer hadislerden çıkarılmıştır.

Hidâne konusunda ebeveyn arasında çocuğun bir seçimde bulunamayacağı görüşünde olanlar bu hadisin zâhirini delil olarak kullanmışlardır. İstidlâl şekli şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.) "Sen çocuk hakkında daha çok hak sahibisin!" buyurmuştur. Eğer çocuk muhayyer bırakılacak olsaydı, bu takdirde anne, çocuk kendisini tercihte bulunmadıkça daha çok hak sahibi olamazdı. Nitekim baba da aynı şekilde çocuk kendisini tercihte bulunmadıkça öncelikli olarak hak sahibi olamazdı. "Çocuk seni tercih ettiği takdirde sen daha çok hak sahibisin." şeklinde bir takdir yapılacaksa, aynı takdir baba için de yapılabilir. Oysa ki, Hz. Peygamber (s.a.) anneyi, niza durumunda kayıtsız olarak üstün hak sahibi kabul etmiştir. Bu, İmam Ebu Hanife ve Mâlik'in görüşleridir.. Biz bu meseleyi ve onunla ilgili fukahanın görüşlerini, kullandıkları delillerini zikrediyor ve içlerinden Hz. Peygamber'in (s.a.) hükmüne uygun olanı tercihte bulunuyoruz.

1 — Ebu Bekir Sıddîk'ın (r.a.) görüşü: Abdürrezzâk, İbn Cüreyc — Atâ el-Horâsânî — İbn Abbas kanalıyla nakleder: Hz. Ömer karısını boşamıştı. (Daha sonra önceden geçen haberi nakleder.) Hz. Ebu Bekir kendisine: "Çocuk için annesinin kokusu ve yatağı, büyüyüp temyiz çağına gelip kendi başına bir tercihte bulununcaya kadar, senden daha hayırlıdır." demiş ve çocuğun, büyüyüp de temyiz çağına ulaşıp kendi tercihini yapıncaya kadar annesine verilmesine hükmetmiştir.

2 — Hz. Ömer'in görüşü: İmam Şâfiî, İbn Uyeyne — Yezid b. Yezid b. Câbir — İsmail b. Ubeydullah b. Ebi'l-Muhâcir — Abdurrahman b. Ganm senediyle, "Hz. Ömer'in (r.a.) bir çocuğu annesiyle babası arasında muhayyer kıldığını" rivâyet etmiştir.

Abdürrezzâk, İbn Cüreyc — Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr senediyle, "Hz. Ömer'in bir çocuğu annesiyle babası arasında muhayyer bıraktığını, çocuğun annesini tercih ettiğini ve kadının çocuğunu alarak götürdüğünü" nakletmiştir.

Yine Abdürrezzâk, Ma'mer — Eyyûb — İsmail b. Ubeydullah — Abdurrahman b. Ganm senediyle rivâyette bulunmuştur: Hz. Ömer'in huzurunda bir çocuk hakkında dava sözkonusu olmuş, o da "Çocuk büyüyüp kendi tercihini söyleyinceye kadar, annesiyle beraberdir." diye hükümde bulunmuştur.[18]

18. Râvileri sikadır. Musannef, 12606 .

Said b. Mansûr, Hüşeym — Hâlid — Velid b. Müslim tarikiyle nakleder: Bir yetim çocuk hakkında Hz. Ömer'e muhakeme olmak üzere baş vurmuşlardır. Hz. Ömer çocuğu muhayyer bırakmış ve çocuk annesini amcasına tercih etmiştir. Hz. Ömer: "Annenin sana olan şefkati, amcanın bolluğundan senin için daha hayırlıdır." buyurmuştur.

3 — Hz. Ali'nin görüşü: İmam Şâfiî (ra.), İbn Uyeyne — Yunus b. Abdullah el-Cermî — Umâre el-Cermî senediyle nakleder: Râvî Umâre şöyle anlatır: "Hz. Ali, beni annemle, amcam arasında muhayyer bıraktı. Sonra benden daha küçük olan kardeşim için de: "Eğer şu da bunun kadar büyük olsaydı, onu da muhayyer bırakırdım." dedi." [19]

Yine İmam Şâfiî, İbrahim — Yunus — Umâre — Hz. Ali kanalıyla benzeri bir rivâyette bulunmuş ve bu rivâyette Umâre: "O zaman yedi veya sekiz yaşında idim." demiştir.

Yahyâ el-Kattân, Yunus b. Abdillah el-Cermî — Umâre b. Ruveybe senediyle nakleder: Umâre şöyle der: "Benim hakkımda annemle amcam Hz. Ali'nin huzurunda mahkemelik oldular. Hz. Ali beni üç defa muhayyer kıldı ve ben her defasında da annemi seçiyordum. Küçük bir kardeşim daha vardı. Hz. Ali: "Şu da bunun kadar olsaydı o da muhayyer bırakılırdı." dedi.

4 — Ebu Hureyre'nin görüşü: Ebu Hayseme Züheyr b. Harb, Süfyân b. Uyeyne — Ziyâd b. Sa'd — Hilâl b. Ebî Meymûne kanalıyla nakleder. Hilâl şöyle anlatır: Ebu Hureyre'nin bir çocuğu babasıyla annesi arasında muhayyer kıldığına ve akabinde: "Hz. Peygamber (s.a.), bir çocuğu babasıyla annesi arasında muhayyer kılmıştır." dediğine şahit oldum.[20]

Bunlar sahâbelerle ilgili tesbit edebildiklerimizdir. Şimdi ise imamların görüşlerine geçmek istiyoruz:

7 — Hidâne Konusunda İmamların Görüşleri:

Harb b. İsmail şöyle der: İshâk b. Râhûyeh'e "Annenin boşanması durumunda, kız ve erkek çocuğu, ne zamana kadar annesi yanında kalır?" diye sordum. Şöyle cevap verdi: "(Erkek çocuğunun) yedi yaşına kadar annesinin yanında kalması, bana daha sevimli gelmektedir. Daha sonra ise muhayyer kılınır." Ben ona: "Muhayyer kılma fikrini kabul ediyor musun?" dedim. O: "Hem de nasıl!" dedi. Ben: "Yedi yaşından daha küçük olan muhayyer kılınmaz, (öyle mi?)" diye sordum. O: "Bazıları beş yaşına kadar demişlerdir. Ben ise yedi yaşına kadar olmasını daha uygun

19. Musannef, 12609 ; Beyhakî, 8/4 . İbn Ebî Hâtim ,Umâre el-Cermî'yi zikretmiş onun hakkında herhangi bir cerhte bulunmamıştır.
20. Râvileri sikadır. Kaynakları daha önce geçmişti.

buluyorum." dedi.

İmam Ahmed'in mezhebine gelince tafsilat vardır: Çocuk ya erkektir ya da kızdır. Eğer erkek ise; ya yedi yaşındadır veya daha küçüktür. Eğer yedi yaşından daha küçükse, anne daha öncelikli hak sahibidir ve çocuk muhayyer kılınmaz. Eğer yedi yaşında varsa, bu takdirde üç rivâyet bulunmaktadır:

Birincisi: —Mezhebinde sahih ve meşhur olan budur— Çocuk muhayyer kılınır. İmamın tâbilerinin tercihi de bu olmaktadır. Eğer çocuk ikisinden birisini tercihte bulunmazsa, aralarında kur'a çekilir ve çocuk, kur'a kime çıkmışsa ona verilir. Eğer birisini tercih eder, sonra dönerek öbürünü tercihte bulunursa, bu kez çocuk ikinciye verilir ve bu böyle devam eder.

İkincisi: Muhayyer kılınmaksızın, çocuk üzerinde baba daha çok hak sahibi olur.

Üçüncüsü: Yedi yaşından öncede olduğu gibi, anne daha çok hak sahibidir.

Eğer çocuk kız ise ve yedi yaşından da küçük bulunuyorsa, muhayyer kılınmaksızın çocuk anneye teslim edilir. Eğer yedi yaşına ulaşmışsa, mezhebindeki meşhur görüşe göre, dokuz yaşına kadar anne yine daha çok hak sahibidir. Dokuz yaşına ulaştığında ise, muhayyer kılınmaksızın baba daha çok hak sahibi olur.

İmam Ahmed'den dördüncü bir rivâyette, kız çocuğu bülûğ çağına ulaşıncaya kadar, onun üzerinde anne ,evlenmiş olsa bile, daha çok hak sahibidir.

Yine ondan beşinci bir rivâyette ise, yedi yaşından sonra, erkek çocukta olduğu gibi muhayyer bırakılır ki, İmam bunu beyan etmiştir ve tâbilerinden çoğu bunu İmam'ın mezhebinde bir "vecih" olarak zikretmişlerdir. Özetle İmam Ahmed'in mezhebindeki durum bundan ibarettir.

İmam Şâfiî ise şöyle der: "Çocuk erkek olsun kız olsun, yedi yaşına ulaşıncaya kadar anne daha çok hak sahibidir. Eğer yedi yaşına ulaşırlar ve yaşıtlarının aklı gibi akılları yerinde olursa, her biri anne ve babadan birisini seçme konusunda muhayyer bırakılırlar ve hangisini tercihte bulunurlarsa onun gözetimine verilirler."

İmam Mâlik ve Ebu Hanife: "Kız çocuğu hiçbir şekilde muhayyer bırakılmaz" demişlerdir. Sonra bunlar ihtilâf etmişler ve Ebu Hanife şöyle demiştir: "Anne; kız çocuğu bülûğ çağına ulaşıncaya kadar, erkek çocuğu da yalnız başına yeyip içip, giyinebileceği bir zamana kadar babadan daha çok hak sahibidir. Bu zamandan sonra ise, her ikisi de babanın

yanında kalırlar. Ebeveynden olmayan başka birisi karşısında ise, (anne) kız ya da erkek çocuğu kendi başlarına yeterli oluncaya kadar daha çok hak sahibidir ve bülûğa itibar edilmez." İmam Mâlik ise şöyle demiştir: "Çocuk kız olsun erkek olsun, dişi çıkıncaya kadar annesi onun üzerinde daha çok hak sahibidir." Bu İbn Vehb'in rivâyeti olmaktadır. İbnu'l-Kâsım'ın rivâyeti ise: "Bülûğ çağına kadardır ve çocuk herhangi bir şekilde muhayyer bırakılmaz." şeklindedir.

Leys b. Sa'd şöyle der: "Anne, oğlan çocuğu sekiz yaşına, kız çocuğu da bülûğ çağına ulaşıncaya kadar, onlar üzerinde daha çok hak sahibidir. Bundan sonra ise, onlar üzerinde baba daha çok hak sahibi olmaktadır."

Hasan b. Hayy ise şöyle demiştir: "Anne, kız çocuğunun memeleri belirinceye, oğlan çocuğu da ihtilam devresine yaklaşıncaya kadar, onlar üzerinde babadan daha çok hak sahibidir. Bu devreden sonra ise, her ikisi de anne ve baba arasında muhayyer bırakılırlar. Kız ve erkek olması aynıdır."

Muhayyer kılmayı sadece erkek çocuğu için sözkonusu edip, kız çocuğu hakkında etmeyen kimseler şöyle demektedirler: "Ebu Hureyre hadisinde, Hz. Peygamber'den (s.a.) muhayyer kılma durumu erkek çocuğu hakkında sabit olmuştur. Bu durum, râşid halifelerden ve Ebu Hureyre'den de sabit olmuştur ve bu hususta ashâptan onlara karşı bir muhalifin bulunduğu asla bilinmemektedir. Hiçbir kimse bu hususa tepki göstermemiştir. Sonra bu hüküm son derece âdil olmaktadır. Çünkü anne, sadece çocuğun küçüklük devresinde kadınlardan başkasının kolayca yapamayacağı terbiye, kucakta tutma , emzirme ve şefkatle davranmaya olan ihtiyacı göz önünde tutularak baba üzerine takdim edilmiştir. Yoksa annenin ebeveynden biri olması hasebiyle babaya takdimi gerektirecek bir üstünlüğü yoktur. Çocuk kendi tercihini belirtebilecek bir yaşa ve ancak kadınların yapabilecekleri hizmetlerden müstağni hale geldiği zaman, anne ve baba da eşit hale gelirler ve annenin takdimini gerektiren sebep ortadan kalkmış olur. Bu durumda anne ve baba, çocuk üzerinde eşit haklara sahip olmuş olurlar. Dolayısıyla, tercihi gerektirecek bir durum olmadıkça biri diğeri üzerine takdim edilemez. Tercihi gerektirecek husus da ya hâricî olur ki, bu kur'a yoludur, veyahut da çocuk tarafından olur, bu da çocuğun tercihte bulunmasıdır. Sünnet her ikisi hakkında da varid olmuştur. Ebu Hureyre hadisi, her ikisini de birleştirmektedir. Biz de her ikisine birden itibar etmiş bulunuyoruz. Birini almış da diğerini bırakmış değiliz. Hz. Peygamber'in (s.a.) takdim ettiğini biz de takdim, onun tehir ettiğini biz de tehir etmiş bulunuyoruz. Hz. Peygamber (s.a.) "muhayyer kılmayı" takdim

etmiştir; çünkü, kur'aya ancak hakların her yönden eşit olmaları durumunda ve hiçbir tercihi gerektirecek unsurun bulunmadığı zamanda gidilmektedir. Biz de burada aynı şekilde yapıyoruz: Ebeveynden birisini çocuğun tercihine dayanarak takdim ediyoruz. Eğer çocuk tercihte bulunmazsa veya her ikisini de birden tercihte bulunursa, o zaman da kur'aya başvuruyoruz. Eğer bu aynı zamanda sünnete uygun bir hüküm olmasaydı, karşılıklı rıza ile, tarafların anlaşmazlığını kesip atacak, en güzel ve en adaletli bir hüküm olurdu."

Bu konuda İmam Ahmed ile İmam Şâfiî'nin mezheblerinde bir başka vecih vardır ki, buna göre, erkek çocuğu ebeveynden herhangi birisini tercihte bulunmasza, kur'asız olarak annenin yanında kalır. Çünkü hidâne hakkı o ana kadar annenin idi. Biz bu hakkı ondan, ancak çocuğun tercihiyle babaya nakilde bulunabiliriz. Çocuk tercihte bulunmadığı zaman ise, eskiden olduğu hal üzere kalır.

Soru: Siz muhayyer kılmayı "kur'a" üzerine takdim ettiniz. Hadiste ise önce kur'anın takdimi sonra da muhayyer kılma sözkonusudur. Uygun olan da budur. Çünkü, kur'a, hak sahiplerinin eşit olmaları durumunda birisinin takdimi için kendisine baş vurulan şer'î bir yoldur. Burada anne ile baba eşit durumdadırlar, dolayısıyla prensip olarak ikisinden birisinin kur'a ile takdimine gitmek gerekir. Eğer kur'aya gitmezlerse, o takdirde çocuğun tercihine başvurmaktan başka bir çare yoktur ve bu tercihle ikisinden birisi diğeri üzerine takdim olunur. Hal böyle iken, İmam Ahmed ve Şâfiî'nin tâbileri niçin çocuğun muhayyer kılınmasını kur'a üzerine takdim etmektedirler?

Cevap: Kur'a üzerine çocuğun muhayyer kılınması, hadisin lâfızlarının onun üzerinde ittifak etmeleri ve râşid halifelerin amellerinin o doğrultuda olması sebebiyledir. Kur'aya gelince, onu bazı râviler hadiste zikretmiş, bazıları ise zikretmemişlerdir. Kur'a, sadece Ebu Hureyre hadisinin bazı tariklerinde sabit olmuştur; bu yüzden de muhayyer kılma (*tahyîr*), kur'a üzerine takdim olunmuştur. Eğer muhayyer kılma yolu ile meseleyi halletme imkânı bulunamazsa, başka alternatifler de yoksa, bu durumda kur'aya baş vurmaktan başka yol kalmaz.

Hem erkek hem de kız çocuğunu muhayyer kılanlar şöyle demektedirler: Nesâî, *Sünen*'inde, İmam Ahmed, *Müsned*'inde Râfi' b. Sinân hadisinde şöyle nakilde bulunmaktadırlar: Râfi' ile anne (ayrıldığı karısı), çocukları üzerinde anlaşmazlığa düşerler. Hz. Peygamber (s.a.) Râfi'i bir köşeye, kadını da başka bir köşeye oturtur. Aralarına da kız çocuğunu koyar ve onlara: "Çocuğu kendinize doğru çağırın!" diye emir buyurur. Çocuk annesine doğru meyleder. Bunun üzerine Hz. Peygamber

(s.a.): "Allahım! Onu doğruya hidâyet eyle!" diye dua eder de çocuk hemen babasına döner ve baba çocuğu alır.[21] Bunlar şöyle demektedirler: Eğer bu hadis varid olmasaydı, Ebu Hureyre hadisiyle, daha önce geçen haberler (âsâr) kız çocuğunun da muhayyer kılınacağı konusunda delil olabilirdi. Çünkü çocuğun erkek olmasının hükümde bir etkisi yoktur; aksine o da erkek çocuğu gibidir. Bunun benzerlerini şu nasslarda da görüyoruz: "Kim, eşyasını iflâs etmiş bir adamın yanında bulursa..."[22] ; "Kim bir müşterek (erkek) köle üzerindeki bir payını âzad ederse..."[23] (Bu ve bu gibi nasslarda "erkeklik" bildiren ifadeler bir tahsis amacı için kullanılmamıştır.) Hatta hidâne konusunda varid olan hadis, erkeklik şartının aranmaması hususunda daha da evleviyet arzeder. Çünkü bu hadiste geçen "sabî" (erkek çocuğu) sözcüğü, Hz. Peygamber'in kelamından değildir. Sahabî, sadece olayı hikâye etmektedir ve muhayyer bırakılanın "erkek çocuğu" olduğunu zikretmektedir. Hükmün illeti araştırılıp, bir ayıklamaya gidildiği zaman (*tenkîhu'l-menât*), hükmün sübutunda çocuğun erkek olmasının herhangi bir etkisi olmadığı görülecektir.

Hanbelîler şöyle demektedirler: Sizinle münakaşa iki noktadadır: Birincisi: Râfi' hadisini delil olarak kullanmanız konusudur; ikincisi de muhayyer kılma hadisindeki "erkeklik" vasfını ilga etmenizle ilgilidir.

Birinci nokta: Hadis, İbnu'l-Münzir ve daha başkaları tarafından zayıf bulunmuştur. Yahyâ b. Saîd ve es-Sevrî, Abdülhamîd b. Câfer'in zayıf olduğunu söylemişlerdir. Sonra o hadiste yine ihtilâf vardır: Birinde muhayyer bırakılan çocuğun kız olduğu belirtilmiştir. Erkek çocuğu olduğu da rivâyet edilmiştir. Abdürrezzâk, Süfyân — Osman el-Bettî — Abdulhamid b. Seleme — babası — dedesi kanalıyla şöyle nakleder: "Ravi (dede) nin ebeveyni, kendisi hakkında Hz. Peygamber'in huzurunda niza ederler. Birisi (babası) müslümandır, diğeri (annesi) ise kâfirdir. Çocuk kâfir olana doğru meyleder. Hz. Peygamber (s.a.): "Allah'ım! Ona doğruyu göster!" diye dua eder. Bunun üzerine o, müslüman olana yönelir ve Hz. Peygamber de kendisinin ona verilmesine hükmeder."[24]

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî: "Muhayyer kılınan çocuğun erkek olduğunu ifade edenlerin rivâyeti daha sahihtir." demiştir. Hanbelîler devamla şöyle diyorlar: "Çocuğun kız olduğu kabul edilse bile, siz bu hadisi delil olarak yine kullanamazsınız. Çünkü hadiste ebeveynden birisinin müslüman

21. Daha önce geçmişti. Hadis hasendir. Hadisin İmam Ahmed'e nisbet edilmesi, müellif tarafından yapılmış bir hatadır. Çünkü hadisi o rivayet etmemiştir.
22. Buharî (Fetuh'l-Bârî), 5/47; Ahmed, 2/474 ; Ebu Davud, 3519 .
23. Buharî, 49/4 ; Müslim, 1501 .
24. Abdurrezzâk, 12616 ; İbn Mâce, 2352.

diğerinin ise kâfir olduğu belirtilmektedir. Bu durumda benimsemediğiniz bir şeyle nasıl hükümde bulunabilirsiniz?"

Yine farzedelim ki, her ikisi de müslüman olsalar, hadis yine sizin için delil olmaya müsait değildir. Zira hadiste çocuğun sütten yeni kesilmiş olduğu belirtilmektedir. Bu da kesin olarak onun yedi yaşından daha küçük olduğunu gösterir. Anlaşılan odur ki, çocuk beş yaşından daha küçüktü. Siz ise yedi yaşından önce çocuğun muhayyer kılınamayacağı görüşündesiniz. Bu itibarla sözkonusu Râfi' hadisiyle hiçbir şekilde istidlalde bulunmanız mümkün gözükmemektedir.

Geriye kaldı ikinci nokta ki, o da muhayyer kılma ve diğer konularda sözkonusu edilen "erkeklik" vasfının ilga edilmesiyle ilgiliydi. Bu konuda deriz ki: Hiç şüphesiz hükümlerden bir kısmı vardır ki, bunlarda erkeklik veya kadınlık vasfı özel olarak kesinlikle aranmamakta, hüküm için böyle bir şart sözkonusu olmamaktadır. Yine bir kısmı da vardır ki, kesin olarak ayrılmakta ve erkeklik ya da kadınlık gibi şartlar aranmaktadır. Fertler arasında müşterek olan ve insan olma vasfına bağlanan her hükümde cinsiyet vasfı itibara alınmamaktadır. Bunun ötesinde, bir etkisi olan her konuda erkeklik vasfına itibar edilmektedir: Şehadet ve miras, nikâhta velâyet gibi. Yine kadınlara mahsus olan ya da erkeklere takdim edilmelerini gerektiren her konuda, kadınlık vasfı göz önünde bulundurulmaktadır: Meselâ, hidâne konusunda olduğu gibi, aynı derecede erkekle bulunması durumunda kadın takdim edilmektedir.

Geriye, konumuz olan çocuğun muhayyer kılınması ile ilgili konuda erkeklik vasfının bir etkisi bulunup bulunmadığını incelemek ve eğer etkisi var ise, birinci kategoriye dahil etmek, yoksa dikkate alınmayan, mülgâ olan kısma idhal etmek kalmaktadır. Bu konunun, cinsiyet vasfının ilga edildiği kısımdan kabul edilmesine imkân bulunmamaktadır. Çünkü buradaki muhayyer kılma arzu ve istek neticesinde olmakta, düşünce ve maslahat esasına dayalı bir muhayyer kılma niteliği arzetmemektedir. Bu yüzdendir ki, çocuk daha sonra, önceden tercihte bulunduğu kimseden vazgeçerek diğerini tercihte bulunsa, bu kez de ona teslim edilmektedir. Bu durumda kız çocuğu muhayyer bırakılacak olursa, bu çocuğun kâh babasının yanında, kâh annesinin yanında kalması neticesini doğuracaktır. Çünkü o takdirde her intikal arzusuna müsbet karşılık verilecektir. Bu ise Şâri' Teâlâ'nın kadınlar için koymuş olduğu, evde ikamet edip ihtiyaç bulunmadıkça dışarı çıkmamak, perde arkasında bulunmak gibi hususlara ters düşmektedir. Dolayısıyla bunların aksine olacak bir imkânın kadına tanınması uygun değildir. Bu vasıf muteber olduğuna ve bizzat Şâri' tarafından da dikkate alındığına göre onu ilgâ etmek mümkün değildir.

Sonra bu durum ; çocuğun bir onun bir bunun yanına gidip kalmasına imkân vereceği için, hem babanın, hem de annenin kız çocuğuna gerekli ihtimamı göstermemeleri gibi bir duruma sebep olacaktır. Genel olarak müşahadeyle bilinmektedir ki, insanların müştereken koruma durumunda olup, birbirlerine güvenerek gerekli tedbirleri almadıkları şeyler, sonunda ziyan olup gitmektedir. Nitekim bir Arap atasözünde: "İki aşçı arasında aş, aş olmaz." denilmektedir.

Yine müşahadelerimizle biliyoruz ki, çocuğun ebeveynden birisini tercih etmesi, diğerinin ona olan rağbetini azaltmakta ve ona iyilikte bulunma, onu koruma arzusunu kırmaktadır. Çocuk birini tercihte bulunur ve daha sonra da diğerine intikal ederse, ebeveynden hiçbirisi ona karşı gerekli ilgiyi gösterme, onu muhafaza ve ihsanda bulunma konusunda tam bir rağbet gösteremezler. (Bu itibarla, kız çocuğuna tercihte bulunma hakkı tanınmamalıdır.).

Burada: "Sözkonusu ettiğiniz aynı durum erkek çocuğu için de bahis mevzuudur, bununla birlikte onu muhayyer kılmaya engel olmamaktadır." şeklinde bir itiraz gelebilir. Cevaben deriz ki: " Doğru söylediniz! Ancak şurası unutulmamalıdır ki, kalpler erkek çocuğuna cibilli olarak meyyaldir ve onlar kız çocukları üzerine tercih edilirler. Hem rağbet azlığı, hem kadınlığın getirdiği noksanlık ve hem de çoğu defa kız çocuklarının hor görülmeleri gibi unsurlar eğer bir araya gelecek olurlarsa, kız çocuğu ziyan olur gider ve bu durum telafisi mümkün olmayan bir fesada götürür. İşte vâkıa buna şahittir. Fıkıh, meşrû kılınan ahkâmı vâkıaya indirgemektir. Erkek ve kız çocuklarının hükümlerinin farklı olmasının sırrı şudur: Kız çocuğu ilgi ve muhafazaya erkek çocuğundan daha fazla muhtaçtır. Bu yüzden de genel olarak teşrîde kadının setri ve muhafazası maksadıyla erkekler için sözkonusu edilmeyen hükümler getirilmiştir: Giyim, eteklerin bir karış veya daha fazla salınması, rükû ve secdede kollarını yanına yapıştırıp toplu durması, Kur'an okurken sesini yükseltmemesi, tavafta remel yapmaması, ihramda dikişli elbiseden soyunmaması, başını açmaması, yalnız başına yolculuğa çıkmaması bunlardandır. Kadının büyük ve bilgi sahibi olmasına rağmen durumu böyle olduğuna göre, küçücük yaşta ve henüz aklının ermediği, ne denilse inanacağı bir dönemde durumu nasıl olacaktır? Hiç şüphe yoktur ki, kız çocuğunun ebeveynden bir onun bir bunun yanında kalması, belli bir yerde karar kılmayacağı için, maksadı iptal ve ihlal edici veya en azından noksanlaştırıcı bir durum arzedecektir. Bu durumda en uygunu, ona tercih hakkı tanımadan ebeveynden birisinin yanında sürekli olarak kalmasına hükmetmektir.

Nitekim çoğunluk fukaha bu görüştedir: İmam Mâlik, Ebu Hanife, Ahmed ve İshâk bunlar arasındadır. Kız çocunun muhayyer kılınması hakkında ne nass vardır ne de nass hükmünde bir şey vardır; dolayısıyla onun durumu erkek çocuğun hükmüne katılamaz.

Sonra burada kız çocuğunun, ebeveynden hangisinin yanında kalması konusunda ve hangisinin çocuk için daha yararlı olacağı hakkında ictihad belirmiş ve İmam Mâlik, Ebu Hanife ve iki rivâyetten birisinde İmam Ahmed, annenin daha uygun olacağını belirtmişlerdir ki, delil bakımından doğru olanı da budur. Kendisinden meşhur olan rivâyetinde İmam Ahmed ve tâbilerinin tamamının tercihine göre de baba daha uygundur, kız cocuğu onun gözetimine verilmelidir.

Annenin daha uygun olduğunu söyleyenler şöyle demektedirler: Genelde görmekteyiz ki, baba geçim ile uğraşmakta, dışardaki işlere bakmakta, insanlarla uğraşmaktadır. Anne ise dört duvar içerisinde devamlı evinde bulunmaktadır. Bu itibarla,kızın annenin yanında kalması, onun için şüphesiz daha koruyucu ve daha çok gözetici olacak; gözü hep kızının üzerinde bulunacaktır. Baba ise böyle değildir. Zira o çoğu kez evden uzakta bulunacak ve gerekli itinayı gösteremeyecektir. Bu itibarla, kız çocuğunun annenin yanında kalması daha uygun olacaktır.

Bunlar devamla şöyle demektedirler: Kızın anne yanında olunca maruz kalacağı mefsedetin aynısı, daha fazlasıyla birlikte babanın yanında kalınca da sözkonusudur. Çünkü, baba kızını evde yalnız başına bıraktığı zaman, onun hakkında emniyet duyamaz. Onun yanında karısını veya başka bir kadını bırakması durumunda ise, kadın kendisine yabancı olacağı için, hiçbir zaman gerçek annesinin şefkat ve ilgisini göstermeyecektir. Bu itibarla annesinin yanında kalması daha koruyucu olacaktır.

Hem kız çocuğu kadınlar için gerekli olan ip eğirmek, ev işlerini yapmak gibi bazı hususları öğrenmeye muhtaç bulunmaktadır. Bunu ise, çocuğa ancak kadınlar verebilir, erkekler bu işi yapamazlar. Bu durumda kız, ev işlerini öğrenebilmesi için annesine daha da çok muhtaçtır. Böyle bir ihtiyaç içerisinde bulunan çocuğu babasına teslim etmek, bu maslahatı ortadan kaldırmak, çocuğu mağdur etmek anlamına gelir. Bu becerileri öğrenmesi için çocuğun yabancı bir kadına teslim edilmesi, çocuğun bir annenin bir babanın yanında kalması gibi durumlar ise, kadınlar için meşrû kılınan hükümlerin aksine onun dışarıya alışmasına, evden uzaklaşmasına sebep olur. Bu itibarla, hem kızın, hem babanın, hem de annenin maslahatı, kızın annesinin yanında kalmasında yatmaktadır. Bu görüşten başka birisini tercihe gitmemiz mümkün değildir.

Babanın daha uygun olacağı görüşünde olanlar ise şöyle demektedirler: Kızlarına karşı babalar, annelerinden daha gayretlidirler. Bir babanın kızı için duyduğu gayret ile annesinin duyacağı gayret hiçbir zaman aynı olamaz. Nice anneler vardır ki, kızlarının şehevî arzularını tatmine yardımcı olmaktadırlar. Anneyi bu duruma iten şey, aklının zayıflığı, çabuk kanar olması ve tabiatında mevcut bulunan gayretin zayıflığıdır. Baba ise böyle değildir. Bu ve daha başka sebeplerden dolayı, Yüce Allah kızın evlendirilmesi velâyetini babaya vermiş, annesine vermemiştir. Annesi, kızının ne evliliğiyle ilgili konularda ne de onun malı üzerinde yetkili kılınmamıştır. İslâm şerîatının kemal ve güzelliğinin tezahürü, kız çocuğunun bakıma ve terbiyeye muhtaç olduğu sürece annesinin yanında kalmasını gerektirmiştir. Şehvet duyulabilecek bir devreye ulaştıktan ve erkekler için uygun hale geldikten sonra da yine şerîatın aynı kemal ve güzelliği, bu kez onun anneden daha gayretli, kızın çıkarlarını daha iyi gözetecek, onu daha iyi koruyabilecek birisinin (babanın) yanında kalmasına hükmetmeyi gerektirecektir.

Bunlar devamla şöyle diyorlar: Biz baba ve diğer erkeklerin, kendileri fâsık bile olsalar, son derece gayretli olduklarını, hatta bu gayretlerinin aşırılığından dolayı kendilerini, bir şüphe neticesinde kızlarını, kız kardeşlerini veya velâyeti altında bulunan başka kadınları öldürmeye bile sevkettiğini görüyoruz. Kadınların ise, bunun aksine bu gibi durumlar karşısında çözülme ve aldanma gösterdiklerini görmekteyiz. Her iki türde de galip olan budur. Nadir olana ise itibar edilmez. Kaldı ki, biz ebeveynden birisini diğeri üzerine takdim ettiğimizde, mutlaka çocuğun korunmasını ve gözetilmesini göz önünde bulundurmak zorundayız. Bu yüzdendir ki, İmam Mâlik ve Leys şöyle demişlerdir: "Anne koruyucu ve emniyetli bir yerde değilse, veya rıza gösterilebilecek birisi değilse, babanın kızı ondan alabilme hakkı vardır." Kendisinden yapılan meşhur rivâyette İmam Ahmed de aynı görüştedir. Çünkü muteber olan babanın koruma ve gözetmesidir. Eğer bu konuda ihmalkâr ise veya bu konuda acizse ya da rıza gösterilebilecek bir kimse değilse veya deyyûslukla tanınıyorsa ve anne böyle değilse, hiç şüphesiz, anne kız üzerinde daha çok hak sahibi olacaktır. Çocuğun tercihiyle veya kur'a ile ya da kendiliğinden takdimde bulunduğumuz kimseyi biz, sadece çocuğun maslahatı onunla gerçekleşeceği için takdim ediyoruz. Eğer anne babadan daha koruyucu, daha gayretli bulunursa, o takdirde baba üzerine takdim olunur; bu durumda ne kur'aya, ne de çocuğun tercihte bulunmasına itibar edilmez. Çünkü çocuk henüz küçük olması hasebiyle aklı zayıftır, çalışmamayı ve oyunu tercih eder; çocuk bu konuda kendisine yardımcı olacak birisini

tercihte bulunursa, onun bu tercihine bakılmaz. Çocuk kendisi için daha faydalı ve daha hayırlı olan kimsenin yanında kalır. Şeriatın bunun dışında başka bir şeye ihtimali yoktur. Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Çocuklara, yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmalarını emredin; on yaşında iken kılmazlarsa onları (tedib için) dövün ve yataklarını ayırın."[25] Yüce Allah da şöyle buyurur: "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun."[26] Hasan el-Basrî bunu: "Onları eğitin, öğretin, terbiye edin, onlara fıkıh öğretin " diye tefsir etmiştir. Eğer anne çocuğu mektebe verir ve ona Kur'an öğretirse; çocuk oyunu ve kendi akranlarıyla beraberliği tercih eder ve baba da ona bu imkânı verirse, bu durumda anne, çocuğun tercihine bakılmaksızın, kur'a çekilmeksizin onun üzerinde daha çok hak sahibi olacaktır. Aksi de aynı şekildedir. Ebeveynden hangisi çocuk hakkında Allah'ın ve Peygamberinin emirlerini nazar-ı itibara almaz ve çocuğu ihmal eder, diğeri de aksine gerekli ilgiyi gösterirse o, çocuk hakkında daha çok hak sahibi ve öncelik arzedecektir.

Şeyhimizi (İbn Teymiye) şöyle anlatırken işittim: Bir hâkimin huzurunda bir anne ve baba çocukları hakkında muhakeme oldular. Hâkim çocuğu onlardan birisini seçmesi için muhayyer bıraktı, çocuk da babasını tercih etti. Kadın hâkime:"Çocuğa, babasını niçin tercih ettiğini sorar mısınız? " dedi. Hâkim de sordu. Çocuk: "Annem beni her gün okula gönderiyor, hoca beni dövüyor. Babam ise beni çocuklarla oynamam için serbest bırakıyor." dedi. Bunun üzerine hâkim, çocuğun annesine verilmesine hükmetti.

Şeyhimiz (İbn Teymiyye) şöyle demektedir: Ebeveynden birisi çocuğun eğitim ve öğretimini, Allah'ın üzerine vacib kıldığı hususları yerine getirmeyi terkederse, o âsidir ve onun çocuk üzerinde velâyet hakkı yoktur. Hatta velâyetinde bulunan şeyle ilgili görevleri yapmayan kimsenin o konuda velâyet hakkı kalmaz; ya eli tamamen velâyetten çekilir ve o görevleri yapacak başka birisine tevdi edilir veyahut da o görevi beraberce yapacağı bir başkası yetkisine ortak edilir. Çünkü asıl maksat, mümkün mertebe Allah ve Rasûlü'ne itaat etmektir. Bu hak sırf yakınlık veya nikâh ya da velâ ile sabit olan miras hakkı türünden değildir ki, hak sahibinin fâsık ya da sâlih birisi olması arasında fark bulunmasın. Aksine hidâne hakkı, vacibin yerine getirilmesini ve onu ifaya yeterli bilgiye sahip olunmasını ve mümkün mertebe de ifasını gerektiren velâyet türündendir. Farzedelim ki, baba kız çocuğunun maslahatını gözetmeyecek ve gerçekleştirmeyecek bir kadınla evlenmiş olsun, anne ise

25. Hasen bir hadistir. Ahmed ve Ebu Davud rivayet etmişlerdir. Daha önce geçmişti.
26. Tahrim, 66/6.

çocuğun maslahatlarını gerçekleştirmeye bu kumadan daha muktedir bulunsun, bu durumda hidâne hakkı kesinlikle anneye ait olacaktır. Burada akılda tutulması gereken bir husus vardır: Hidâne konusunda ebeveynden birisinin kesin olarak takdim edileceğine, veya çocuğun ebeveyn arasında muhayyer kılınacağına dair genel bir nass bulunmamaktadır. Âlimlerimiz ebeveynden birisinin mutlak anlamda taayyün etmeyeceğinde hatta tecavüzkâr ve ihmalkâr olanın iyi, salih ve âdil olan üzerine takdim edilemeyeceğinde müttefiktirler. En iyisini Allah bilir.

Hanefî ve Mâlikiler şöyle demektedirler: Sizinle münakaşamızın esasını iki nokta teşkil etmektedir: Birincisi: Çocuğun muhayyer kılınmasının iptaline delâlet edecek bir delilin ortaya konması. İkincisi: Muhayyer kılmaya dair delil olarak kullandığınız hadiste iddianızı destekler unsurun bulunmadığını ortaya koymak.

Birincisini ele alalım: Hz. Peygamber'in (s.a.) "Sen onun üzerinde daha çok hak sahibisin!" buyurup çocuğu muhayyer kılmaması buna delâlet etmektedir. İkinci noktaya gelince, sizin rivâyette bulunduğunuz, çocuğu muhayyer kılma ile ilgili hadisler mutlak olup herhangi bir kayıt içirmemektedirler. Oysa ki siz, muhayyer kılma hükmünü mutlak olarak kabul etmeyip yedi yaş veya daha fazla olmakla kayıtlamaktasınız. Halbuki, hadislerde buna delâlet edecek bir durum bulunmamaktadır. Biz ise şöyle demekteyiz: Çocuğun dikkate alınacak, muteber bir tercihi olduğu zaman ebeveyni arasında muhayyer kılınır. Çocuğun tercihi ise ancak sözünün kabul gördüğü bir dönemde muteberdir. Bu ise bülûğ çağından sonra olur. Sizin tercihte bulunma zamanını yedi yaş ile kayıtlamanız, bizim bülûğ çağıyla kayıtlamamızdan daha uygun değildir. Aksine tercihi gerektirecek unsur bizden taraftadır; çünkü o zaman çocuğun sözü muteber olmaktadır. Buna hadiste geçen kadının: "Bana Ebu İnebe kuyusundan su getirdi..." sözü de delâlet etmektedir. Zira bu kuyu Medine'den birkaç mil uzaklıktadır. Bülûğ çağına ermeyen bir çocuğun genellikle böyle uzak bir kuyudan su getirmesi makul değildir. Biz hadiste, tercihin bülûğ çağında olacağına dair bir delâletin bulunmadığını kabul ediyoruz; ancak hadiste bunun böyle olmayacağına delâlet eden bir unsur da yoktur. Olay ferdî bir olaydır (*kadıyyetu ayn*). Şâri' Teâlâ'dan muhayyer kılma işinin bülûğ çağından önce olmasını gerektirecek genel bir nass yoktur ki, onun gereğiyle hükme gidilsin. Haydi diyelim ki, hadiste bülûğ çağında olmayacağına delâlet eden unsur vardır, bu takdirde sizin benimsediğiniz yedi yaşıyla kayıtlamayı gerektirecek unsur nerededir?

Şâfiîler, Hanbelîler ve çocuğun muhayyer kılınacağı görüşünde olanlar ise şöyle demektedirler: Sizin Hz. Peygamber'in "Evlenmediğin sürece sen çocuk üzerinde daha çok hak sahibisin." sözü ile görüşünüzü delillendirmeye çalışmanız birçok yönden dolayı uygun değildir: Çünkü sizden bir kısmınız: "Çocuk kendi başına yeterli olduğu, kendi kendine giyebilip, içebildiği zaman, baba çocuğun tercihi aranmaksızın onun üzerinde daha çok hak sahibidir." derken, kiminiz de "Dişleri çıktığı zaman, baba daha çok hak sahibidir." demektesiniz.

Biz ise şöyle diyoruz: Hz. Peygamber (s.a.), evlenmediği sürece, çocuk üzerinde annenin daha çok hak sahibi olduğuna hükmetmiştir ve kadının nikâhının çocuğun babasının yanında olacağı yaştan önce veya sonra olacağı ayrımını yapmamıştır. Bu takdirde hadis karşısında bizim de sizin de durumumuz aynıdır; sizin bize karşı cevap olarak kullandığınız şeyi biz de size kullanabiliriz, eğer siz takdir yaparsanız, biz de yapabiliriz; yok siz takyide giderseniz biz de gidebiliriz; siz tahsis yaparsanız biz de tahsis yapabiliriz. Eğer bu anlaşıldı ise diyoruz ki: Hadis iki hususu gerektirmektedir:

1) Kadının evlendikten sonra çocuk üzerinde bir hakkı yoktur.

2) Evlenmediği sürece anne, çocuk üzerinde daha çok hak sahibidir. Annenin daha çok hak sahibi olmasının iki şekli sözkonusu olabilir:

Birincisi: Çocuk temyiz yapamayacak derecede küçük olur. Bu durumda anne, çocuğun tercihine bakılmaksızın öncelikli olarak hak sahibidir.

İkincisi: Çocuk temyiz yaşına ulaşmıştır. Bu durumda da anne daha çok hak sahibidir; ancak bu öncelik, bir şarta bağlıdır. Hüküm bir şarta bağlandığı zaman, o şartın takdir edileceği düşüncesiyle mutlak olarak zikredilmesi doğru olmaktadır. Bu takdirde anne, eğer çocuk kendisini tercih ederse daha çok hak sahibi olacaktır. Nihayet bu, mutlakın, çocuğun muhayyer kılınmasına delâlet eden delillerle takyid edilmesi demek olur. Eğer hadis mutlaklığı üzere hamledilecek olursa —ki bu asla mümkün değildir— bu durum, çocuğun muhayyer kılınmasını gerektiren hadislerin iptalini gerektirecektir. Hem sonra siz, bu hadisi kadının daha çok hak sahibi olabilmesi için mukim olacak, hür olacak, reşîd olacak vb. gibi hadislerde asla zikri bulunmayan şartlarla kayıtlamaktasınız. Bu durumda hadisin, sünnetin delâlet ettiği ve sahâbenin üzerinde ittifak ettikleri "çocuğun muhayyer kılınması" hususuyla takyidi sizin takyidlerinizden daha çok evleviyet arzeder.

Muhayyer kılma hükmünü getiren hadisleri bülûğ çağından sonraya hamletmeniz beş açıdan dolayı doğru değildir:

1 — Hadisin "Hz. Peygamber bir çocuğu ebeveyni arasında muhayyer

bıraktı" ifadesinde "gulâm = çocuk" tabiri kullanılmaktadır.

"Gulâm" kelimesinin hakikat mânası, henüz bülûğ çağına ulaşmayan çocuk demektir. Onu bâliğ mânasına hamletmek, gereksiz ve bir karîne olmaksızın hakikî mânasından çıkararak mecâzî mânasına sevketmek olur.

2 — Bâliğ üzerinde hidâne hakkı yoktur. Kırk yaşındaki bir adamın anne ve babası arasında muhayyer kılınması nasıl sahih olabilir? Bu hem âdeten hem de şer'an mümkün değildir. Dolayısıyla hadisin bu mânaya hamledilmesi uygun olmaz.

3 — İşitenlerden hiçbir kimse, onların aklı başında büyük bir adam hakkında nizada bulunduklarını ve o adamın ebeveyni arasında muhayyer kılındığını anlamaz. Hiçbir kimsenin aklına böyle bir mâna gelmez. Eğer böyle bir adamın muhayyer kılınması düşünülseydi, o zaman muhayyerliği üç şey; yani ebeveyni ve kendi başına kalması arasında olması lazım gelirdi.

4 — Ne âdeten ne örfen ve ne de şer'an, ebeveynin aklı başında büyük bir adam üzerinde nizaa düşmeleri makul değildir. Nitekim şeriatta durumu böyle olan birisinin ebeveyni arasında muhayyer kılınması da makul gözükmemektedir.

5 — Hadisin bazı rivâyetlerinde, çocuğun küçük olduğu ve henüz bülüğ çağına ulaşmadığı belirtilmektedir Nesâî'de, Râfi' b. Sinân hadisinde: "Kadından olma, bülüğ çağına ermemiş küçük bir çocuk geldi. Hz. Peygamber (s.a.) babayı buraya, anneyi de şuraya oturttu ve çocuğu aralarında muhayyer kıldı." denilmektedir.

Sizin:"Ebu İnebe kuyusu Medine'den birkaç mil uzaktadır..." şeklindeki sözünüze gelince; bu iddianız için önce şu sorulara cevap vermeniz gerekecektir: a) Hadisin ve onu rivâyet eden râvinin sıhhati nedir? b) Bu kadının evinin bu kuyudan uzak olduğunu isbat etmek. c) On yaşlarında bir çocuğun âdeten (genelde) adı geçen kuyudan su çekemeyeceğini ortaya koymak. Bütün bunların isbatı mümkün değildir. Çünkü, Araplar ve bâdiyede yaşayanların (bedeviler) küçük çocukları, bundan daha uzak kuyudan bile su çekmektedirler.

Bizim hadisi yedi yaşıyla kayıtlamamıza gelince, şüphesiz bunu gerektirecek bir unsur bulunmamaktadır, bu üzerinde icma edilen bir husus da değildir. Çünkü çocuğun muhayyer kılınacağı görüşünde olanlar iki kısma ayrılmaktadırlar: Bir gruba göre çocuk beş yaşında muhayyer kılınır. Bunu İshâk b. Râhûye nakletmiştir.Ondan da Harb "*el-Mesâil*"inde zikretmiştir. Bunlar görüşerini şöyle delillendirmektedirler:

Hadiste semâ'ın (tahammül) sahih olduğu yaş beş yaşıdır. Bu yaşta aklının ermesi mümkündür. Nitekim Mahmûd b. er-Rebî', kendisinin beş yaşında iken Hz. Peygamber'in yüzüne su püskürttüğüne aklının erdiğini belirtmektedir.[27]

İkinci bir gruba göre ise çocuk ancak yedi yaşına varınca muhayyer kılınır. Bu İmam Şâfiî, Ahmed ve İshâk'ın görüşleri olmaktadır. Bunlar da görüşlerini şu şekilde delillendirmektedirler: Tercihte bulunma, temyiz ve anlayış gücünün bulunmasını gerektirir. Bunun ise çocuklarda bir kıstası yoktur. Onun için de, temyizin muhtemelen bulunduğu yaş (mazinnesi) itibara alınır ki, o da yedi yaşıdır. Çünkü yedi yaşı temyiz çağının ilk yaşı olmaktadır. Bu yüzden de Hz. Peygamber (s.a.) tarafından, yedi yaşı çocukların namazla emredilmelerinin ilk başlangıç zamanı olarak kabul edilmiştir.

"Hadisler ferdî olaylarla ilgilidir (*kadıyyetu ayn*)" sözünüz doğrudur. Ancak bu hadislerin, büluğ çağına ermiş erkeklerin muhayyer kılınması şekline hamletmek, daha önce de geçtiği gibi, mümkün değildir. Zira bazı lâfızlarında "gulâm = çocuk", diğer bazı lâfızlarında da "büluğa ermemiş küçük" ifadeleri bulunmaktadır. Tevfik ancak Allah'tandır.

Hz. Hamza'nın kızı ve onun hakkında Hz. Ali, Zeyd, Câfer (r.anhum) aralarında sözkonusu olan nizaa ve Hz. Peygamber'in (s.a.) Câfer lehine hükmüne gelince, bu hüküm kaza umresinin hemen akabinde verilmişti. Çünkü Mekke'den çıktıklarında, Hz. Hamza'nın kızı: "Amca! Amca!" diye çağırarak onların arkasına düşmüştü. Bunun üzerine Hz. Ali onun elinden tutmuş, sonra Câfer ve Zeyd onun hakkında nizaa düşmüşler ve her birisi, kendisinin onu üstlenme konusunda daha üstün olduğunu belirtmişti. Zeyd, onun bizzat Hz. Peygamber tarafından kardeşi ilan edilen Hz. Hamza'nın kızı olduğunu söylemiş; Hz. Ali onun amcasının kızı olduğunu belirtmiş; Câfer de tercihini gerektirecek iki unsuru zikretmişti: Yakınlık ve kızın teyzesinin kendi nikâhında bulunması dolayısıyla çocuğun kendi teyzesinin yanında kalmış olacağı. Hz. Peygamber (s.a.) bunlar arasında Câfer'in gerekçelerini diğer ikisinin gerekçelerinden daha üstün görmüş ve çocuğun ona verilmesine hüküm buyurmuş ve her birisinin kalbini de, elinden çocuğun alınmasından daha sevimli gelecek bir şeyle tatmin etmiş, gönüllerini almıştı.

Kardeş kılınma (*muâhât*) gerekçesi, hidâne hakkını gerektirecek bir husus değildir. Ancak Zeyd, Hz. Hamza'nın vasîsi bulunuyordu ve o sıralarda kardeşlik sebebiyle, kardeş ilan edilenler birbirlerine varis oluyorlardı. Bu yüzden Zeyd, çocuğun gözetimi konusunda kendisinin daha haklı olduğunu zannetmişti.

---

27. Buhârî, 4/40.

Burada ileri sürülen akrabalık, yani amca çocuğu olma gerekçesi, acaba hidâne hakkını sabit kılar mı? Bu konuda iki görüş bulunmaktadır: Birincisi: Onunla hidâne hakkına hak kazanılır. İmam Şâfiî'nin tasrihi de böyledir. İmam Mâlik, Ahmed ve daha başkalarının görüşleri de bu şekildedir. Çünkü o asabe olmaktadır ve karabet (yakınlık) sebebiyle velâyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla, miras, nikâh velâyeti, ölüm velâyeti gibi konularda yabancılar üzerine takdim edildiği gibi, hidâne konusunda da yabancılar üzerine takdim edilir. Hz. Peygamber (s.a.), gerek Hz. Ali'nin ve gerekse Câfer'in kız çocuğunun hidânesi hakkındaki iddialarını tepkiyle karşılamamıştır. Eğer onların böyle bir hakları olmasaydı, mutlaka Hz. Peygamber onların bu bâtıl iddialarını tepkiyle karşılar, münker bulurdu. Çünkü bu bir hakları olmayan şeyin davası niteliğinde olurdu. Hz. Peygamber ise bâtıl olan bir şeyi ikrarda bulunmaz.

İkinci görüşe göre, babalar ve dedeler dışında erkeklerden hiçbir kimsenin hidâne hakkı bulunmamaktadır.Bu görüş İmam Şâfiî'nin bazı tâbilerine aittir. Bu hem İmam Şâfiî'nin beyanına, hem de delile muhaliftir. Çoğunluk fukahanın görüşüne göre — doğrusu da budur— çocuk kız ise ve amca oğlu da süt emme vb. gibi bir sebeple kıza mahrem ise, bu takdirde yedi yaşını aşsa bile üzerinde hidâne hakkı bulunmaktadır. Eğer mahrem değilse, o takdirde yedi yaşına ulaşıncaya kadar kız çocuğu üzerinde hidâne hakkı olacaktır. Yedi yaşından sonra artık bu hakkı kalmayacak ve çocuk bir mahremine veya güvenilir bir kadına teslim edilecektir. Ebu'l-Berekât, *el-Muharrar*'ında: "Amca oğlunun, süt emme vb. gibi bir sebeple mahrem olmadıkça, kız çocuk üzerinde asla hidâne hakkı yoktur." demiştir.

Soru: Bu olayda Hz. Peygamber'in hidâne ile hükmü teyzeden dolayı mıdır, yoksa Câfer'den dolayı mı?

Cevap: Bu konuda iki görüş bulunmaktadır: Bu görüşlerin kaynağını ise hadislerin lâfızlarındaki farklılıklar oluşturmaktadır. Buharî'nin *Sahih*'inde, Berâ hadisinde : "Hz. Peygamber, onu teyzesine hükmetti." denilmektedir.[28]

Ebu Davud'daki Râfi' b. Uceyr hadisinde ise, bu olayla ilgili olarak Hz. Ali'den yapılan rivâyette Hz. Peygamber (s.a.):"Kız çocuğuna gelince, onu Câfer lehine hükmediyorum, teyzeziyle beraber kalır. Teyze şüphesiz anne (makamında) dır." buyurmuştur. Sonra Ebu Davud, Abdurrahman b. Ebî Leylâ tarikiyle: "Kız çocuğunu Câfer lehine hükmetti. Çünkü çocuğun

28. Tahrici daha önce geçmişti.

teyzesi onun nikâhında bulunuyordu." demiştir. Sonra İsrail — Ebu İshâk — Hâni' b. Hâni' ve Hübeyre — Hz. Ali senediyle rivâyet ettiği hadiste ise:" Hz. Peygamber (s.a.), çocuğu teyzesi lehine hükmetti ve: 'Teyze anne menzilesindedir.' buyurdu."[29] şeklinde varid olmuştur.

Bu ifadeler birçok fakih için problem arzetmiştir. Çünkü eğer bu hüküm Câfer için verilmişse, Câfer mahrem değildir; o ve Hz. Ali yakınlıkta birbirlerine eşittir. Eğer teyze için ise, teyze evli bulunmaktadır. Hidâne hakkına sahip olan kadın evlendiği zaman hakkı düşmektedir. Bütün bu problemler karşısında bir çıkış yolu bulamayan İbn Hazm, çözümü hadisin bütün tariklerini tenkit etmede bulmuş ve şöyle demiştir: "Buhârî hadisinde İsrâil vardır ve o zayıftır. Hâni' ve Hübeyre hadisleri ise, bunların her ikisi de mechûldürler. İbn Ebî Leylâ hadisi mürseldir, ondan rivâyet etmekte olan Ebu Ferve ki o, Müslim b. Sâlim el-Cühenî'dir, bilinen bir râvi değildir. Nâfi b. Uceyr hadisine gelince; hem o, hem de babası her ikisi de meçhuldürler; meçhûl râvi ise hüccet olmaz. Şu kadar var ki, bu hadis her yönüyle, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler aleyhine hüccet olmaktadır. Çünkü teyze, Câfer ile evli bulunuyordu, Kureyş'in en yakışıklı genci idi ve o Hz. Hamza'nın kızına mahrem değildi." İbn Hazm sonra devamla:" Biz Hz. Peygamber'in (s.a.) kız çocuğunu, teyzesinden dolayı Câfer lehine hükmetmiş olduğunu inkâr etmiyoruz. Çünkü bu çocuk için daha koruyucu oluyordu." demektedir. Ben derim ki: Bu, İbn Hazm'ın saldırganlığından ve bütün insanların sıhhati üzerinde ittifak ettikleri hadisi zayıf kabul etme konusundaki cür'eti ve bütün ulemayı karşısına almasının bir neticesi olmaktadır. Çünkü bu hadisin ; sahih, sünen, müsned, siyer ve tarih kitaplarındaki şöhreti onu isnadından müstağnî kılacak kadardır. Nasıl olmaz ki, *Sahîh* sahibi bu olayın sıhhati konusunda kendinden öncekilerle görüş birliği etmiş, ve İbn Hazm'dan önce bu hadisin sıhhatine yönelik herhangi bir tenkit de asla işitilmemiştir. Onu "İsrâil zayıftır." şeklindeki bir tenkide iten şey, Ali b. el-Medînî'nin onu zayıf kabul etmesidir. Ancak, onun dışındaki bütün muhaddisler, bundan kaçınmışlar ve onun hadislerini hüccet olarak kullanmışlar, onu tevsik etmişler, onun güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Ahmed:"O sikadır." demiş ve hıfzına taaccübünü ifade etmiştir. Ebu Hâtim:"O Ebu İshak'ın talebeleri içerisinde en sağlam olanıdır." demiştir. Özellikle de bu hadisi Ebu İshak'tan rivâyette bulunmuştur. İsrâil, onun hadislerini sanki Kur'an'dan bir sûre gibi ezberlerdi. Ondan bir cemaat rivâyette bulunmuşlardır ve hepsi de onu hüccet olarak kullanmışlardır.

"Hâni' ve Hübeyre mechuldürler." sözüne gelince, evet bu ikisi

29. Ebu Davud, 2278, 2279, 2280.

kendisine göre mechuldürler, ama onlar *Sünen* sahipleri katında maruf olan, hadis hâfızları tarafından sika kabul edilen râvilerdendir. Nesei onun hakkında: "Hâni' b. Hâni' fena değildir (lâ be'se bih)." der. Hübeyre'ye gelince, dört *Sünen* sahibi ondan rivâyette bulunmuşlardır ve o sika kabul edilmiştir.

"İbn Ebî Leylâ hadisi mürseldir, ondan rivâyet eden Ebu Ferve ki o, Müslim b. Sâlim el-Cühenî'dir, bilinen bir râvi değildir." sözüne gelince, burada ileri sürülen iki illet de asılsızdır.Çünkü Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Hz. Ali'den birden fazla hadis rivâyet etmiş, ayrıca Hz. Ömer ve Muaz'dan da rivâyette bulunmuştur. İbn Hazm'ı yanıltan şey, Ebu Davud'un, Muhammed b. İsâ — Süfyân — Ebu Ferve — Abdurrahman b. Ebî Leylâ senediyle bu haberi nakletmiş olmasıdır. İbn Hazm bu ifadeden, Abdurrahman'ın rivâyette Hz. Ali'yi zikretmediği zehabına kapılmış ve hadisin mürsel olduğunu söylemiştir. Bu onun yanlış anlamasından kaynaklanmıştır. Çünkü İbn Ebî Leylâ olayı, Hz. Ali'den rivâyet etmektedir. Ebu Davud haberi ihtisarla vermiş ve sadece delil olarak kullanılacak kısmı zikirle yetinmiş ve gerisini Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Hz. Ali'den rivâyeti yaygın olarak bilindiği için zikrine gerek duymamıştır. Bu olayı Hz. Ali rivâyet etmiş ve onun çevresinde bulunan insanlar ondan bunu işitmiştir: Hâni' b. Hâni', Hübeyre b.Yerîm, Uceyr b. Abd Yezîd, Abdurrahman b. Ebî Leylâ bunlardandır. Ebu Davud ilk üçünün hadislerini olayı tam olarak anlatmaları sebebiyle, bütünüyle zikretmiş,İbn Ebî Leylâ'nın rivâyetine de işaretle yetinmiştir. Çünkü onun rivâyetini tamamlamamıştır. Senedi kendisinden başlayarak ona kadar zikretmiştir. Böylece, hadisin mürselliği iddiası ortadan kalkmış olmaktadır. Sonra ben, Ebu Bekir el-İsmâilî'nin bir müsnedde bu hadisin muttasıllığını tasrih ederek rivâyet etmiş olduğunu gördüm: O, Heysem b. Halef — Osman b. Saîd el-Mukrî — Yusuf b. Adiyy — Süfyân — Ebu Ferve — Abdurrahman b. Ebî Leylâ — Hz. Ali kanalıyla rivâyette bulunmuş ve onun (Hz. Ali'nin) Câfer ve Zeyd ile niza ettiklerini... anlatmıştır.

"Ebu Ferve, bilinen bir râvi değildir." sözünün de bir esası yoktur. Çünkü Süfyan b. Uyeyne ve daha başkaları onun nasıl bir râvi olduğunu bildirmişler ve Buhârî ile Müslim onun rivâyetini *Sahih*'lerine almışlardır.

"Nâfi b. Uceyr ve babasının bilinmeyen, meçhul kimseler oldukları" ifadesi ise doğrudur. Bunların halleri bilinmemektedir ve ilim nakliyle meşhur olan kimselerden değillerdir. Gerçi Nâfi babasından daha meşhurdur, zira kendisinden iki sika râvi: Muhammed b. İbrahim et-Temîmî ile Abdullah b. Ali rivâyette bulunmuşlardır. Buna rağmen, itimad

bu ikisinin rivâyetlerine değildir. Hadisin sıhhati diğer yollarla sabit olmaktadır. Tevfik ancak Allah'tandır.

Hadisi bir problem olarak görenlerin müşkillerine, Allah'ın tevfikine dayanarak şöyle cevap verebiliriz: Konuyla ilgili bir problem yoktur; ister Câfer için hükmedilmiş olsun, ister teyze için, fark etmez. Çünkü, eğer kız çocuğunun amcası oğlundan başka bir yakını yoksa, onu karısıyla birlikte evinde alıkoyması caizdir, hatta bu taayyün bile eder. O başka bir yabancıdan, özellikle de amca oğlu dini — diyaneti, iffeti, güvenilirliğiyle bilinmesi durumunda, daha evlâdır. Böyle bir durumda amca oğlunun yabancılardan daha evlâ olduğunda hiçbir şüphe yoktur.

Soru: Hz. Peygamber (s.a.) bu kız çocuğunun amcasının oğlu bulunuyordu ve kendisine de mahremdi; çünkü Hz. Hamza Peygamber'imizin aynı zamanda süt kardeşi idi. Bu durumda onu niye kendi yanına almadı?

Cevap: Hz. Peygamber (s.a.), risalet vazifesinin ağır yükleri altında bulunuyordu, ilahî vahyi tebliğ etmek ve insanları ona davet etmek, Allah düşmanlarıyla cihad etmek gibi pek çok meşguliyetleri vardı ve bunlar onu, çocuğun terbiyesiyle uğraşmaktan alıkoyacak düzeyde idi. Eğer kendi yanına alsaydı, mutlaka onu hanımlarından birisinin yanına bırakacaktı. Oysa ki kızın bizzat teyzesi, çocuk için merhametçe daha yakın ve onun terbiyesini üstlenmeye daha uygun bulunuyordu.

Hem sonra Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımlarından her birisine dokuz günde ancak bir sıra geliyordu. Eğer çocuk da Hz. Peygamber'le birlikte dolanacak olsaydı, bu onun için bir meşakkat olurdu ve böylesi bir durumda kız çocuğunun sürekli dışarı girip çıkması ve dışarıdaki hayata alışması sözkonusu olacaktı. Eğer hep zevcelerinden birisinin yanında kalacak olsaydı, o zaman hidâne onun olacaktı; halbuki, kendisi çocuk için yabancı oluyordu.

Buraya kadar yaptığımız izahlar, hükmün Câfer lehine verilmiş olmasıyla ilgili idi. Eğer hüküm çocuğun teyzesi için verilmişse —ki doğrusu budur, sarih ve sahih hadis buna delâlet etmektedir— bu takdirde çeşitli açılardan dolayı herhangi bir problem sözkonusu değildir:

1) Hidâne hakkına sahip olan bir kadının evlenmesi, kız çocuğunun hidânesini düşürmez. Nitekim, İmam Ahmed'den yapılan iki rivâyetten birisi bu şekildedir. Ulemaya ait iki görüşten birisi de bu olmaktadır. Bu görüşün delili bu hadistir. Daha önce çocuğun erkek oluşu ile kız oluşu arasındaki fark geçmişti.

2) Kadının, çocuğun bir yakınıyla evlenmiş olması hidâne hakkını düşürmemektedir. Câfer, kızın amcası oğlu bulunuyordu.

3) Koca hidâne hususunda rıza gösterirse, çocuğun yanında kendi

himayesi altında olmasını tercihte bulunursa, bu durumda hidâne düşmez. Sahih olan da budur. Bu şöyle bir prensibe bağlıdır: Hidânenin evlilik sebebiyle düşmüş olması, kocanın hakkına riâyetledir. Çünkü koca, kadın çocuğunun hizmetinde olacağı için, ondan istenilen istifadeyi elde edemez, çocuğun kendi karısıyla bulunmasından dolayı hayatının tadı bozulur, bu yüzden de aralarında nefret ve soğukluk doğmasından emin olunamaz. İşte bundan dolayı kocanın, karısını kendi hukukundan başka bir şeyle meşgul olmaktan menetme yetkisi bulunmaktadır. Bu durumda ise çocuğun menfaatleri zayi olup gidecektir. Ama koca çocuğun kendileriyle kalmasını ister ve onun korunmasına karşı özen gösterirse, bu durumda hidâne hakkının düşmesini gerektiren sebep ortadan kalkmış olur. Hidâne hakkını gerektiren husus ise mevcuttur, dolayısıyla üzerine hükmü terettüp edecektir.. Bunun böyle olduğunu şu husus da açıklamaktadır: Hidâne hakkının evlilikle düşmesi Allah hakkı değildir; sadece kocanın, çocuğun ve akrabalarının hakkı olmaktadır. Hak sahibi buna razı olunca, her türlü takdirde problem zâil olacaktır. Böylece, Hz. Peygamber'den sadır olan bu hükmün, en güzel, en açık, maslahata, hikmete, rahmet ve adalete en uygun bir hüküm olduğu ortaya çıkmıştır. Tevfik ancak Allah'tandır.

Şu üç husus fukahanın hadis karşısındaki yaklaşımları olmaktadır:

Birincisi: Hidâne hakkına sahip olan kadının evlenmesi bu hakkı düşürmez. Hasan el-Basrî bu görüştedir ve Yahyâ b. Hamza da bu doğrultuda hükümde bulunmuştur. Ebu Muhammed b. Hazm'ın görüşü de bu olmaktadır.

İkincisi: Kadının evlenmesi kız çocuğu üzerindeki hidâne hakkını düşürmez, fakat erkek çocuğu üzerindeki hidâne hakkını düşürür. İki rivâyetinden birisinde İmam Ahmed bu şekilde söylemiştir.

Üçüncüsü: Kadının, çocuğun bir yakınıyla evlenmesi hidâne hakkını düşürmez, yabancı birisiyle evliliği ise düşürür. İmam Ahmed'in mezhebinde meşhur olan görüş de budur.

İbn Cerîr et-Taberî'ye ait dördüncü bir yaklaşım daha bulunmaktadır: Hidâne hakkı sahibi kadın, eğer anne ise ve onunla nizada bulunan kimse de baba oluyorsa, evlenmesi durumunda kadının hidâne hakkı düşer. Ama kadın teyze veya hidâne hakkı sahibi başka bir kadın olursa, bu durumda kadının evlenmesiyle hakkı düşmez. Aynı şekilde hidâne hakkı sahibi anne olur, nizada bulunan kimseler de babanın dışında çocuğun akrabalarından birisi bulunursa, kadının evlenmesiyle hakkı yine düşmez.

Biz onun sözünü, lehinde ve aleyhinde olan hususları zikredeceğiz. *Tehzîbu'l-Âsâr*'da Hz. Hamza'nın kızıyla ilgili hadisi zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Bu hadiste, küçük kız ve erkek çocuğunun bakımını üstlenecek kimselerden, çocukların babalarından başka birileri ile evli olsalar bile, anne tarafından olan yakınlarının, baba tarafından olan asabelerinden daha çok hak sahibi olduğuna delâlet vardır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) , iki amcasının oğulları olan Hz. Ali ve Câfer ile Hz. Peygamber tarafından babası Hz. Hamza ile kardeş ilan edilen Zeyd'in, onun kendilerine verilmesi hakkındaki taleplerine rağmen, Hz. Hamza'nin kızının teyzesine verilmesine hükmetmiştir. Teyzesi, o sırada çocuğun babası olmayan başka birisiyle evli bulunuyordu.Bu olay, Hz. Hamza'nın şehit edilmesinden sonra oluyordu. Bu durumda:"Küçük kız ve erkek çocuğunun, tercihte bulunma yaşına ulaşıncaya kadar, baba tarafından olan asabesinin hidâne konusunda herhangi bir hakları yoktur; aksine anneleri tarafından olan kadın akrabaları, evli bile olsalar, daha çok hak sahibidirler." şeklinde söyleyenlerin sözlerinin doğru olduğu anlaşılmış olacaktır.

Burada birisi şöyle diyebilir: Eğer durum size göre, vasfettiğiniz şekilde, küçük kız ve erkek çocuğun annesi ve anne tarafından olan kadın akrabaları, evli olsalar bile hidâne konusunda, babanın erkek akrabaları olan asabeden daha çok hak sahibi iseler, bu durum aynı şekilde, evli olan anne ile, çocukların yakın ve uzak babaları arasında da sözkonusu olsaydı ya? Nitekim teyze, babalarından başka birisiyle evli bulunsa bile, çocuklar üzerinde daha çok hak sahibi bulunmaktadır. Anne ile aralarında ne fark vardır ki, ayrı ayrı mütalaa edilmektedirler?

Cevap: Aralarındaki fark açıktır. Şöyle ki, annenin çocukların hidânesi konusunda, babalarından ayrılmış olması durumunda, başka birisiyle evlenmediği sürece daha çok hak sahibi olduğu konusunda haber-i müstefîz bulunmamakta ve bu konuda bildiğimiz kadarıyla haberin hüccetliğine karşı itirazları kabul edilebilecek kimselerin ihtilâfları bulunmamaktadır. Bu konuda bir haber de zikredilmektedir. Her ne kadar isnadı üzerinde tenkitler varid ise de, durumunu tavsif etmiş olduğumuz nakil, isnadı zayıf da olsa onun sıhhatine delâlet etmektedir. Taberi sonra, Amr b. Şuayb'ın, babası ve dedesi aracılığıyla rivâyet ettiği: "Evlenmediğin sürece sen, çocuk üzerinde daha çok hak sahibisin." hadisini Müsennâ b. es-Sabbâh kanalıyla rivâyet etmiştir.

Sonra şöyle demiştir: Çocuk hakkında anne ile, çocuğun asabesinin niza etmesi durumuna gelince, bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.) zikrettiğimiz: "Çocuğun babasından başka birisiyle evli bulunan teyzesini, çocuğun asabesi olan amca oğullarından daha çok hak sahibi

kabul etmesi ve çocuğun ona verilmesine hükmetmesi" şeklindeki sahih hadisi bulunmaktadır. Bu durumda anne, asabeden daha evlâ olacaktır. İsterse bir başkasıyla evlensin. Zira Hz. Peygamber teyzeyi, asabeye sadece anneye olan yakınlığından dolayı takdim etmiştir. Durum bu şekilde anlattığımız gibi olunca, iki mesele hakkındaki görüşümüzün esası da ortaya çıkmış olur: Birinci meselenin dayanağı bu konuda varid olan haber-i müstefizdir (yaygın haber). Diğerinin dayanağı ise âdil râvilerce rivâyet edilmiş olan haber-i âhâddır. Hal böyle iken bunlardan birisinin hükmünü diğerine döndürmek mümkün değildir; zira kıyas sadece hakkında nass bulunmayan hükümler hakkında sözkonusudur. Hakkında Kur'an ya da sünnet'ten bir nass bulunan konularda kıyasın yeri yoktur.

Burada birisi şöyle diyebilir: Siz annenin, çocuğun babasından başka birisiyle evlenmesi durumunda, hidâne konusundaki hakkını bu konuda varid olduğunu zannettiğiniz haber-i müstefiz ile düşürüp babayı daha çok hak sahibi kıldınız; oysa ki, siz de biliyorsunuz ki, Hasan el-Basri: "Kadın, evlense bile, çocuğu üzerinde daha çok hak sahibidir." demiştir ve Yahya b. Hamza da bu doğrultuda hükümde bulunmuştur.

Cevap: Bize göre, dinde hüccet olan müstefiz bir haberin şartı, ona herhangi bir muhalifin bulunmaması değildir; bilakis hem amel hem de görüş olarak ümmetin âlimlerinden hata ve yalan üzerinde birleşmiş olmalarına imkân vermeyecek kadar bir çoğunluğun rivâyette bulunmuş olmalarıdır. Ümmetin âlimlerinden bu şartı taşıyan bir çoğunluk "kadın, kocasından ayrılıp başka birisiyle evlendiğinde, baba bu durumda kız çocuğu üzerinde anneden daha çok hak sahibidir" şeklinde rivâyette bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu bağlayıcı bir hüccettir ve buna re'yle (şahsî görüşle) karşı çıkmak caiz değildir. Böyle şahsi bir görüş, hata etmesi caiz olan kimseden sâdır olmuş görüştür, (bağlayıcı olamaz). Taberî'nin sözü burada bitti.

Taberî'nin bu görüşünün tenkidi, doğru ve hatalı yönleri:

"Bu hadiste, küçük kız ve erkek çocuğunun bakımını üstlenecek kimselerden, çocukların babalarından başka birileriyle evli olsalar bile, anne tarafından olan yakınlarının, baba tarafından olan asabelerinden daha çok hak sahibi olduğuna delâlet vardır." sözünü ele alalım. Hadiste bu dediğine asla bir delâlet bulunmamaktadır. Aksine, hadisin lâfızlarından birisinde bunun tam tersine sarahat bulunmaktadır, ki bu Hz. Peygamber'in (s.a.) "Kız çocuğuna gelince, onu Câfer lehine

hükmediyorum." ifadeleridir. Diğer lâfız ise: "Çocuğun teyzesine verilmesine hükmetti ve 'Teyze anne yerindedir.' buyurdu." şeklindedir ki, Taberî'nin delil olarak kullandığı lâfız da bu olmaktadır. Bunda mutlak anlamda anne tarafından olan yakınlığın baba tarafından olan yakınlığa mukaddem olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır; aksine Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Ali ile Câfer'in çocuğu talep davalarını ikrarla karşılaması, baba tarafından olan yakınların da hidâne hakkı konusunda hakları bulunduğuna delâlet eder. Hz. Peygamber (s.a.) burada teyzeyi, hidâne hakkına mâlik kimseler arasında, sadece kadın oluşundan dolayı takdim etmiştir. Teyzeyi babanın yakınları üzerine takdimi, aynen anneyi baba üzerine takdimi gibidir. Hadiste onun iddiasına delâlet edecek, anne tarafından yakın olanlar, baba tarafından yakın olan asabeden daha çok hak sahibidirler, şeklinde genel bir lâfız bulunmamaktadır ki, anne bir kızkardeşin kızı, amcadan; teyzenin kızı amcadan ve haladan mukaddem olsun. Hadiste, açık olması bir tarafa, buna delâlet nerede bulunmaktadır?!

"Bu durumda:"Küçük kız ve erkek çocuğunun, tercihte bulunma yaşına ulaşıncaya kadar, baba tarafından olan asabesinin hidâne konusunda herhangi bir hakları yoktur..." diyenlerin sözlerinin doğru olduğu anlaşılmış olmaktadır." sözüne geçelim. Bu sizin dediğiniz, hadisten ne ilim ne de zan ölçüsünde anlaşılmamaktadır. Bu hadis sadece şuna delâlet etmektedir: Teyze ile evli olan amca oğlu, nikâhı altında çocuğun teyzesi bulunmayan amca oğlundan daha evlâdır. Geriye illetin tahkiki (*tahkîk-i menat*) kalmaktadır: Acaba asabe ciheti, hidâne hakkını gerektirmekte midir? Bu konuda iki kişi aynı derecede bulunmuştur. Öyleyse Hz. Peygamber (s.a.) zaten hidâne hakkı bulunan kimselerden olan çocuğun teyzesiyle evli olanı diğerine tercih mi etmiştir? Nitekim hadisçilerden bir grup bu şekilde anlamışlardır. Yoksa annenin yakını, ki burada teyzedir, çocuk üzerinde babanın asabesinden daha çok hak sahibidir ve bu hakkı evlenmesiyle düşmez şeklinde midir? Evlenmesiyle bu hakkının düşmemesi de: a) Ya evlilik mutlak olarak hidâne hakkını düşürmediği içindir. Nitekim Hasan el-Basrî ve ona katılanlar böyle düşünmektedirler. b) Ya hidânesi sözkonusu olan (erkek değil) kız çocuğudur, onun içindir. Nitekim, İmam Ahmed'den gelen bir rivâyet böyledir. c) Ya da koca çocuğun yakın akrabasıdır. Hidâne hakkı bu yüzden düşmemektedir. İmam Ahmed'in meşhur olan görüşü de bu şekildedir. d) Ya da Ebu Câfer et-Taberî'nin dediği gibi, hidâne hakkının sahibi, anne dışında bir kadındır ve nizada bulunan da babadır.

Bunlar, hadis karşısındaki dört yaklaşım olmaktadır. Ancak

Taberi'nin kâil olduğu görüş son derece zayıf bulunmaktadır. Çünkü, evlenmesi sebebiyle annenin hidâne hakkını düşüren sebep, aynısıyla diğer hidâne sahibi kadınların evlenmesi durumunda da sözkonusudur. Teyze nihâyet anne yerindedir ve ona benzetilir; dolayısıyla ondan daha kuvvetli olamaz. Anne tarafından olan diğer hidâne sahibi kadınların durumu da aynıdır. Hz. Peygamber (s.a.) "annenin diğer yakınlarının, kim olurlarsa olsunlar, evlenmeleri durumunda hidâne hakları düşmez" şeklinde genel bir hükümde bulunmamıştır. O sadece, Hz. Hamza'nın kızının bir yakınıyla evli bulunan teyzesi lehine muayyen bir hükümde bulunmuştur.

Anne ile anne dışında diğer hidâne hakkı sahipleri kadınlar arasında haber-i müstefîz sebebiyle yaptığı ayırımla ilgili sözüne gelince, bununla Taberi, kendi kanaatine göre bir iki kişinin muhalefetiyle bozulmayan "icmâ"ı kastetmektedir. Bu görüş, Taberi'nin yalnız başına kâil olduğu bir görüştür ve bu konuda ulemâ ona muhaliftirler.

Amr b. Şuayb hadisinin zayıf (vâhi) olduğu şeklindeki hükmüne gelince, bu tenkidi hadisin kendisine ulaşan tarikına dayalıdır. Çünkü ona ulaşan tarikte Müsennâ b. es-Sabbâh vardır ve o zayıf ya da "metrûk" bir râvidir. Ancak hadisi Evzâî, Amr b. Şuayb — babası — dedesi tarikıyle rivâyet etmiş ve Ebu Davud da onu *Sünen*'ine almıştır.

Hadis konusunda beşinci bir yaklaşım daha bulunmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.) kız çocuğunun, teyzesinin gözetimine verilmesine hükmetmiştir. Teyzenin evli bulunması buna mani değildir. Çünkü, kız çocuğu teyzenin kocasına, cem (karısıyla aynı nikâh altında toplama) yoluyla haram olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) bizzat bu mânaya Davud b. Husayn'ın İkrime ve İbn Abbas senediyle yaptığı rivâyette temas buyurmuş ve uzunca verilen hadiste konumuzla ilgili olmak üzere: "Ve sen ey Câfer! çocuk üzerinde daha çok hak sahibisin. Teyzesi senin nikâhın altındadır; bir kadın halası yada teyzesi üzerine nikâhlanmaz." buyurmuştur. Bu konuda, "çocuğun bakımını üstlenecek kimsenin, çocuğa ebedi olarak haram olan kimselerden olması" gerektiğine dair Hz. Peygamber'den gelen genel bir nass yoktur ki, bu yaklaşıma itiraz edilebilsin. Aksine böyle bir şartı aramak, fıkhi kaideler ve şeriatın asılları ile bağdaşmayacak bir husustur. Çünkü, teyze çocuğun bakımını üstlenen kimsenin nikâhı altında olduğu müddetçe, kız kardeşinin kızı (yeğeni) ona haram olacaktır. Teyze kocasından ayrıldığı zaman ise, yeğeni de kendisiyle beraber ayrılacaktır. Dolayısıyla böyle bir hükümde temelden bir mahzur bulunmamaktadır. Yine hiç şüphe yoktur ki, bu görüşle amel etmek, kız çocuğu için, hâkime durumunun intikal ettirilerek bir yabancıya tevdi edilmesine dair vereceği hükümden de daha

uygundur. Zira hâkim hidâne konusuna bizzat kendisi eğilecek değildir, mutlaka onu bir başkasının gözetimine verecektir.

Acaba, bu olay hakkında, hiçbir kimse Hz. Peygamber'in (s.a.) verdiği bu hükmün mahza maslahat, hikmet ve adalet olduğundan; kız için son derece ihtiyatlı ve onu gözetici bir karar bulunduğundan; ona muhalif olan her hükmün mutlaka zulüm ve fesattan uzak olmayacağından ve şeriatın böyle bir hüküm getirmekten münezzzeh bulunduğundan, O'nun hükmünde hiçbir problemin olmadığından, asıl bütün problemlerin ona muhalif olarak getirilen hükümlerde bulunduğundan şüphe edebilir mi? Yardımı ancak Allah'tan isteriz ve sadece ona tevekkül ederiz.

C) NAFAKA

1 — Evlilik Nafakası :

a) Hz. Peygamber'in (s.a.) Kadınlara Karşı Nafaka Mükellefiyeti Hakkındaki Hükümleri:

Hz. Peygamber (s.a.) herhangi bir miktarla nafakanın takdiri cihetine gitmemiştir, bu konuda kendilerinden nafkanın takdirine delâlet edecek herhangi bir hadis de varid olmamıştır. Bu konuda Hz. Peygamber, kocaları sadece örfe havale etmekle yetinmiştir.

Müslim'in *Sahîh*'inde sabit olduğuna göre, Efendimiz Veda haccında, vefatından seksen küsür kadar gün önce, büyük bir kalabalık huzurunda irad buyurdukları hutbesinde şöyle demiştir: "Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz! Çünkü siz onları, Allah'ın birer emaneti olarak aldınız, Allah'ın hükmü ile onları kendinize helâl kıldınız. Onların sizin üzerinizde maruf ölçüsünde nafaka ve giyim-kuşam hakları vardır."[1]

Sahîhayn'da sabit olduğu üzere, Ebu Süfyan'ın hanımı Hind, Hz. Peygamber'e gelerek: "Ya Rasûlallah! Gerçekten Ebu Süfyân cimri bir adamdır; bana kendime ve oğullarıma yetecek kadar nafaka vermiyor. Ancak ben ondan gizli olarak alıyorum." dedi. Hz. Peygamber (s.a.) de:

"Onun malından maruf ölçüsünde sana ve oğullarına yetecek kadar

1. Müslim, 1218.

al!" buyurdu.[2]

Ebu Davud'un *Sünen*'inde Hakim b. Muâviye hadisinde babasından şöyle rivâyet edilmiştir: Hz. Peygamber'e (s.a.) geldim ve: "Ya Rasûlallah! Kadınlarımız hakkında ne buyurursunuz?" dedim. "Onlara yediklerinizden yediriniz, giydiklerinizden giydiriniz, onları dövmeyiniz, onları kötülemeyiniz." buyurdu.[3]

Hz. Peygamber'in nafaka hakkındaki bu hükmü Yüce Allah'ın Kitab'ındaki hükme tam uygunluk arzetmektedir. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun (maruf) bir şekilde sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya borçtur."[4] Hz. Peygamber (s.a.) zevcenin nafakasını —hizmetçi nafakasında olduğu gibi— takdir cihetine gitmemiş ve her ikisini de aynı şekilde örfe havale etmiş ve:"Kölenin yiyeceği ve giyeceği maruf ölçüsündedir." buyurmuştur.[5] Görüldüğü üzere Hz. Peygamber her ikisinin de nafakasını örfe havale etmiştir. Hiç şüphe yoktur ki, hizmetçinin nafakası belli bir miktarla belirlenmiş değildir, hiçbir âlim de onun nafakasının belli bir miktarla belirlenmiş olduğunu söylememiştir.

Hz. Peygamber'den (s.a.) sahih olarak bilindiği üzere, köleler hakkında da, zevceler hakkında buyurduğu gibi: "Onlara yediklerinizden yedirin, giydiklerinizden giydirin." buyurmuştur.[6]

Ebu Hureyre'den sahih olarak bilindiğine göre, o: Karın sana: "Ya beni doyurursun, ya da boşarsın!" der. Kölen: "Beni doyur ve çalıştır!" der. Oğlun: "Beni doyur! Beni kime terkediyorsun!" der, demiştir.[7] Bu sözünde Ebu Hureyre zevcenin, kölenin ve çocuğun nafakasının doyurmak (it'âm) olduğunu, temlik olmadığını ifade etmiş olmaktadır.

Nesâî, bu sözü Hz. Peygamber'e (s.a.) merfû olarak rivâyet etmiştir.

Yüce Allah da: "...Âilenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek veya giydirmek..."[8] buyurmuştur. İbn Abbas, sahih olarak rivâyet edildiğine göre, âyette geçen normal yiyeceği, ekmek ve yağ ile veya ekmek ve hurma ile açıklamış."En üstün yedirdikleriniz ise ekmek ve ettir." demiştir.[9]

---

2. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 4/338, 339 ; Müslim, 1714.
3. Ebu Davud, 2144.
4. Bakara, 2/233.
5. Müslim, 1662.
6. Müslim, 1661.
7. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 9/439, 440.
8. Mâide, 6/89.
9. Taberî, Tefsir, 17/7. Senedi sahihtir.

Sahâbe, "âileye yedirme"nin ekmek ve beraberinde başka bir katıkla gerçekleşeceğini açıklamışlardır. Allah ve Rasûlü, "infâk"ı mutlak olarak zikretmiş, herhangi bir takyîd, takdir ve tahdide gitmemiştir. Dolayısıyla konunun, şayet Hz. Peygamber tarafından yapılmasaydı bile örfe hamledilmesi gerekirdi. Kaldı ki, bizzat Hz. Peygamber tarafından konu örfe havale edilmiş, ve ümmeti bu doğrultuda irşad edilmiştir. Bilinen bir husustur ki, örfe göre halk, —buna nafakanın takdiri görüşünde olanlar da dahildir— âilelerine infak konusunda ekmekle yanında katık verilmesini âdet edinmişlerdir, tahıl olarak verilmesi şeklinde bir örf mevcut değildir. Hz. Peygamber (s.a.) ve sahabe, âilelerine aynı şekilde infakta bulunuyorlar, ve onlara tahıl temliki ya da takdirinde bulunmuyorlardı. Bu şer'an vacib olan bir nafakadır. Köle nafakasında olduğu gibi, tahıl olarak takdiri cihetine gidilmemiştir. Eğer şer'an takdir edilmiş olsaydı, o zaman Hz. Peygamber (s.a.) Hind'e, şer'an kendisi için takdir edilmiş miktarı almasını emreder, ona bir takdire gitmeksizin ihtiyacı kadar alması şeklinde emirde bulunarak, ne kadar alacağını onun kendi ictihadına bırakmazdı. Malumdur ki, kadının ihtiyaç duyduğu miktar, artırılmaz-eksiltilmez tarzda, ne iki müdle ne de iki rıtılla tahdid edilemez. Hadisin lâfzı buna hiçbir şekilde ne imâ, ne de işâret yoluyla delâlet etmemektedir. İki müd yada iki rıtıl ekmek takdirinde bulunmak yeterli miktardan daha az olabilir ve bu durumda maruf ölçüsü terkedilmiş olur. Adamın, çocuğunun ve kölesinin yedikleri şeyden yeterli miktarın vacip kılınması, iki müd ya da iki rıtıl ekmekten az bile olsa, marûf ölçüsünde infak olmuş olur. Kitap ve sünnetle vacib olan da işte budur. Zira tahıl, öğütülmeye, ekmek yapılmaya ve benzeri işlemlere ihtiyaç gösterir. Eğer kadın bunları kendi malından karşılarsa, bu durumda eşin nafakası yeterli miktarda olmamış olur. Eğer bu koca üzerine vacip kılınacak olursa, o takdirde de ifası gereken borç, tahıl ve para olmuş olur. Kadın ekmek yerine, para veya tahıl veya un talebinde bulunsa, kocanın bu talebi karşılaması gerekmez. Koca bunu kadına arzedecek olsa, kadının da onu kabul etmesi gerekmez. Çünkü bu bir muâvazadır, eşlerden biri onu kabule zorlanamaz. Eşlerin karşılıklı rıza ile bir şey üzerinde anlaşmaları ise caizdir.

Nafakanın takdiri cihetine gidenler ihtilâf etmişlerdir: Bir kısmı tahıl ile takdir etmiştir. İmam Şâfiî bu görüştedir ve şöyle der: Fakir üzerine gereken nafaka miktarı, Hz. Peygamber'in müddü ile bir müddür; çünkü keffârette bir kişiye verilen en az miktar bir müddür. Yüce Allah keffârette âile nafakasını esas almıştır ve şöyle buyurmuştur: "Onun keffâreti âilenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek veya

giydirmektir."[10] Varlıklı kimse üzerine gereken nafaka miktarı ise iki müddür. Çünkü, ezâ keffâretinde, bir kimse üzerine Allah'ın vacip kıldığı en fazla miktar iki müd olmaktadır. Orta halli bir kimse üzerine ise bir buçuk müd; yani varlıklı kimse nafakası ile fakir kimse nafakasının yarısı gerekir.

Kadı Ebu Ya'lâ ise şöyle der: "Nafaka, azlık ve çokluk bakımından değişiklik arzetmeyecek şekilde takdir edilmiştir. Vacib olan nafaka miktarı, keffâretlere kıyasla, hem fakir hem de zengin için günlük iki rıtıl ekmektir. Farklılık sadece kalite ve vasıfta sözkonusu olur. Çünkü hem varlıklı hem de yoksul kişiler yenilen ve bünyenin hayatiyetini idame ettirecek şeylerin miktarı konusunda eşittirler. Ancak bunların yedikleri şeylerin kalitesi farklı olur. Vacib olan nafaka da aynı şekilde miktar bakımından değil de kalite bakımından farklılık arzeder."

Çoğunluk âlimler şöyle demektedirler: "Ashâptan, ne müd ile ne de rıtıl ile nafaka takdirinde bulundukları asla duyulmamıştır. Aksine onlardan bilinen, hatta her asır ve şehirde uygulanagelen, bizim zikrettiğimiz şekilde nafakanın takdiri cihetine gidilmemesidir."

Bunlar devamla şöyle derler: Keffâret konusunda müd ve rıtılla takdirde bulunulacağı konusunu kim kabul ediyor ki, siz onu herkesçe müsellem sayıyor ve ona kıyasta bulunuyorsunuz. Kur'an ve sünnetin delâleti odur ki, keffâret konusunda vâcib olan doyurmaktır, temlik değildir. Yüce Allah yemin keffâreti hakkında: "Onun keffâreti âilenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek veya giydirmektir."[11]; zıhâr keffâreti hakkında: "Kim buna güç yetiremezse, altmış yoksulu doyurması gerekir."[12]; ezâ fidyesi hakkında:"İçinizde (ihramlı iken) hasta olan veya başından rahatsız olan varsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir."[13] buyurmaktadır. Kur'an'da keffâretlerle ilgili olarak doyurulma bahsinde bundan başka bir beyan bulunmamaktadır ve hiçbir yerde bunun bir müd ya da rıtılla takdiri sözkonusu değildir. Sahih olarak bilinmektedir ki, Hz. Peygamber (s.a.), Ramazan ayında gündüzün karısı ile oruçlu iken cimada bulunan kimseye: "Altmış yoksulu doyur!"[14] buyurmuştur. Aynı şeyi zıharda bulunan kimseye de söylemiş ve bunu ne bir müdle ne de rıtılla takdir cihetine gitmemiştir.

Kur'an ve sünnetin delâlet ettiği şey şudur: Keffâretler ve nafaka

---

10. Mâide, 6/89.
11. Mâide, 6/89.
12. Mücadele, 67/4.
13. Bakara, 2/196.
14. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*) 4/141, 143. Müslim, 1111.

konusunda vacib olan şey doyurmaktır, temlik değildir. Sahabeden sabit olan da işte budur.

Ebu Bekir b. Şeybe, Ebu Hâlid — Haccâc — Ebu İshak — Hâris senediyle Hz. Ali'den:" Sabah akşam olmak üzere, ekmek ve zeytinyağı yedirirler." dediğini rivâyet eder.

İshâk ise Hâris'ten, Hz. Ali'nin yemin keffâretindeki doyurma hakkında: "Sabah akşam olmak üzere onlara ekmek ve zeytinyağı veya ekmek ile tereyağı yedirir." dediğini nakleder.[15]

İbn Ebî Şeybe, Yahya b. Ya'lâ — Leys kanalı ile İbn Mes'ûd'un "Onun keffâreti âilenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek veya giydirmektir." âyeti hakkında, ekmek ve tereyağı; ekmek ve zeytinyağı; ekmek ve et dediğini nakleder.[16]

İbn Ömer'den sahih olarak yapılan rivâyete göre de: Kişinin âilesine yedirdiği orta seviyeli yemeği, ekmek ve süt; ekmek ve zeytinyağı; ekmek ve tereyağıdır. Kişinin âilesine yedireceği en üstün yiyeceklerin başında ise ekmek ve et gelir." demiştir.[17]

Yezîd b. Zürey', Yûnus — Muhammed b. Sîrîn kanalıyla anlatır: Ebu Mûsâ el-Eşari, bir defasında yaptığı bir yeminin keffâretini verir. Büceyr ya da Cübeyr'e emreder ve kendisi adına on yoksulu ekmek ve etle doyurmasını ve onlara "Muakkad" ya da "Zahrânî"[18] tabir edilen birer elbise verilmesini emreder.[19]

İbn Ebî Şeybe, Yahyâ b.İshâk — Yahyâ b. Eyyûb — Humeyd senediyle nakleder: Enes (ra) ölmeden önce hastalanır, orucunu tutamaz. Buna karşılık o, otuz fakiri toplar ve onlara bir öğün ekmek ve et yedirirdi.[20]

Tâbiîlere gelince, bu onlardan şu zevattan sabit olmuştur: Esved b. Yezîd, Ebu Rezîn, Ubeyde, Muhammed b. Sîrîn, Hasan el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Şüreyh, Câbir b. Zeyd, Tâvûs, eş-Şa'bî, İbn Büreyde, Dahhâk, Kâsım, Sâlim, Muhammed b. İbrahim, Muhammed b. Ka'b, Katâde, İbrâhîm en-Nehaî. Bunlarla ilgili isnadlar İsmâil b. İshâk'ın "*Ahkâmu'l-Kur'an*" ında bulunmaktadır. Bunlardan kimisi: "Yoksulları hem sabah hem de akşam doyurur." demişlerdir, bir kısmı da "tek öğün" demişlerdir. Kimisi:" Ekmek ve et; ekmek ve zeytinyağı; ekmek ve tereyağı." demişlerdir.

---

15. Haccâc ve el-Hâris zayıftırlar. Rivayet Taberî'nin *Tefsir*'indedir. (7/21) Ayrıca bkz. İbn Kesir, 2/89.
16. Leys, İbn Ebî Süleym'dir ve zayıftır.
17. Taberî, 7/17. Senedi sahihtir. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/313.
18. Muakkad: Bir nevi Hecer bürdesidir. Zahrânî: Usfân ile Mekke arasında bulunan Merru'z-Zahrân işi elbiselerdir. Bahreyn taraflarında bulunan Zahrân'a nisbet olduğunu söyleyenler de vardır.
19. Beyhakî, 10/56.
20. Yahyâ b. İshâk , el-Becelî'dir ve o "leyyinu'l-hadis" (hadiste gevşek)tir.

Bu Medine ehlinin, Irak âlimlerinin ve iki rivâyetten birisinde İmam Ahmed'in görüşü olmaktadır. Diğer rivâyet ise: "Keffâret yiyeceği, miktar olarak belirlenmiştir, zevcelerin nafakaları ise böyle değildir." şeklindedir.

Bu durumda konu ile ilgili üç görüş bulunmaktadır: a) Hem nafaka ve hem de keffâret belli bir miktarla belirlenmiştir. Bu görüş sadece İmam Şâfii'ye aittir. b) Her ikisinde de takdir cihetine gidilmemiştir. İmam Malik, Ebu Hanife ve bir rivâyette İmam Ahmed bu görüştedirler. c) Keffâret miktarı belirlenmiştir, nafaka ise belli bir miktarla belirli değildir. İmam Ahmed'den gelen ikinci rivâyette böyledir.

Bu son görüşü destekleyenler şöyle demektedirler: Nafaka ile keffâret arasında fark vardır; keffâret, varlıklı ya da yoksul olmakla farklılık arzetmez, yeterli miktarda olması gerekir diye bir kaydı da yoktur, Şâri Teâla tarafından, zevce ve hizmetçi nafakasında olduğu gibi maruf ölçüde olacaktır diye bir kayıt da getirilmemiştir. Keffâretler konusunda "doyurma", Allah hakkı olup belli bir kul hakkı değildir ki, onun yerine başka bir bedel verilebilsin. Bu yüzden doyurma yerine kıymeti verilecek olsa, keffâret için yeterli olmamaktadır. Keffâret bahsinde, takdire gidildiği konusunda sahabeden de rivâyetler bulunmaktadır. Kadı İsmâil, Haccâc b. Minhâl — Ebu Avâne — Mansûr — Ebu Vâil — Yesâr b. Nemîr senediyle nakleder: Hz. Ömer (Yesâr'a) şöyle der: "İnsanlar bana geliyorlar ve benden istekte bulunuyorlar. Ben de onlara vermeyeceğime dair yemin ediyorum. Sonra onlara vermem gerektiğini görüyorum. Sana benim adıma keffârette bulunmanı emrettiğim zaman, on yoksulu, her birisine bir sa' hurma veya arpa, ya da yarım sa' buğday düşecek şekilde doyur."

Haccâc b. Minhâl ve Süleyman b. Harb — Hammâd b. Seleme — Seleme b. Küheyl — Yahyâ b. Abbâd senediyle nakledildiğine göre Hz. Ömer şöyle der: "Ey Yerfâ! Eğer yemin eder ve yeminimde hânis olursam, benim adıma yeminim için, on yoksula beş sa' yedir."

İbn Ebî Şeybe, Vekî' — İbn Ebî Leylâ — Ömer b. Ebî Mürre — Abdullah b. Seleme senediyle Hz Ali'den: " Yemin keffâreti, her birisine yarım sâ' olmak üzere on yoksulu doyurmaktır." dediğini rivâyet eder.

Abdurrahîm — Ebu Hâlid el-Ahmer — Haccâc — Kurt — dedesi kanalıyla Hz. Âişe'den: "Biz, yemin keffâreti olarak yarım sâ' buğday veya bir sâ' hurma yediririz." dediği rivâyet edilmiştir.

İsmail, Müslim b. İbrâhîm — Hişâm b. Ebî Abdillah — Yahya b. Ebî Kesîr — Ebu Seleme senediyle Zeyd b.Sabit'ten:" Yemin keffâreti konusunda her bir fakire bir müd buğday yeterlidir." dediğini nakleder.

Süleymân b. Harb — Hammad b. Yezîd — Eyyûb — Nâfi' senediyle nakledilir: İbn Ömer (r.a.) yemini hatırladığı zaman köle azad ederdi.

Hatırlamadığı zaman (bilmeden hânis olursa), her birisine birer müd düşecek şekilde on yoksulu doyururdu.

İbn Abbas'tan sahih olarak bilindiğine göre o şöyle demiştir: "Yemin keffâretinde bir müd (yedirilir), beraberinde katığı da olur."

Tâbiilere gelince, aynısı Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr ve Mücâhid'den de sabittir. O (Mücâhid) şöyle demiştir: "Kur'an'da yoksullar için zikredilen her "taam" (yiyecek) yarım sa' dır. O, bütün yemin keffâretleri hakkında: "Her yoksul için iki müd." derdi.

Hammâd b. Zeyd, Yahyâ b. Said aracılığıyla Süleyman b. Yesâr'dan nakleder. O şöyle der: "İnsanlara (bazı sahabîlere) yetiştim. Onlar yemin keffâreti hakkında ilk (eski) müdle bir müd veriyorlardı." Kâsım, Sâlim, Ebu Seleme ise: "Buğdaydan birer müddür." demişlerdir. Atâ: "On yoksul arasında bir faraktır."; bir defasında da "Birer müddür." demiştir.

Bunlar şöyle derler: *Sahihayn*'da sabit olduğu üzere Hz. Peygamber (s.a.) ezâ fidyesi keffâreti[21] hakkında Kâ'b b. Ucre'ye: "Altı yoksula, her birisine yarım sâ' düşecek şekilde yemek yedir!" buyurmuştur.[22] Burada da görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.) "ezâ fidyesi" ni takdir etmişlerdir. Hz. Peygamber'in bu keffâreti takdir etmesini "asıl" olarak kabul ederiz ve onun hükmünü diğer keffâretlere de sirâyet ettiririz.

Zevcenin nafakasının takdir edilmiş olduğu görüşünde olanlar, sonra şöyle demişlerdir: Biz gördük ki, nafaka ve keffâret yükümlülükleri vacib olmada birleşmektedirler. Bu itibarla nafaka bahsindeki "doyurma" yı keffâretlerdeki doyurmaya kıyas ettik. Yine gördük ki Yüce Allah, ihramlı iken avlanma cezası konusunda:"... veya yoksulları doyurmak suretiyle bir keffâret... vardır."[23] buyurmaktadır. Burada ümmetin icmaı, âyette geçen "taâm" (yiyecek) kelimesinin miktarının belirlenmiş olduğu şeklindedir. Bu yüzden, şayet yiyecek maddesi yoksa, her müd karşılığı bir gün oruç tutması gerekecektir, denilmiştir. Nitekim, İbn Abbâs ve ondan sonra gelen âlimler bu şekilde fetvâ vermişlerdir. Bu görüş, bu grubun, keffâret yiyeceğinin miktarının belirlenmiş olduğuna dair kullandıkları bir delil olmaktadır.

Diğerleri şöyle demişlerdir: Allah'ın Kitab'ı, Rasûlü'nün sünneti ve ümmetin icmaı ötesinde hiçbir delil yoktur. Yüce Allah bize, ihtilâfa düştüğümüz zaman meselelerimizi Katap ve sünnete irca etmemizi emretmiştir. Bu bizim hem dünyamız hem de ahiretimiz için daha hayırlıdır. Biz Kur'an'da Yüce Allah'ın keffâret konusunda, sadece:" on yoksulu doyurmak"; "altmış yoksulu doyurmak" buyurduğunu

21. Kişi ihramda iken bir sıkıntıya maruz kalırsa, ihramdan çıkar ve keffâret verir.
22. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 4/14 ; Müslim, 1201.
23. Mâide, 5/95.

görüyoruz. Bu âyetlerde Yüce Allah emri, "yedirmek, doyurmak" (*it'âm*) masdarına bağlamıştır; bize ne yemeğin cinsini ne de miktarını takdir cihetine gitmemiştir. Yedirilenlerin cinsini (yoksul olacaklar) ve miktarlarını belirlemiş; yiyeceği mutlak zikretmiştir. Yiyeceklerin evsafını ise belirterek onları kayıtlamıştır. Biz Yüce Allah'ın, Kur'an'ın her neresinde "yoksulların doyurulması" ndan bahsetse, ondan sadece herkesçe malum ve maruf olan "doyurma" yı kasdettiğini görmekteyiz: "O zor geçidin ne olduğunu sen bilir misin? O geçit, bir köle ve esir âzad etmek, yahut açlık gününde, yakını olan bir öksüzü, yahut toprağa serilmiş bir yoksulu doyurmaktır."[24]; "Onlar içleri çektiği halde, yiyeceği yoksulla, öksüze ve esire yedirirler."[25] Kesin olarak bilinen bir husustur ki, şayet onlar sabah doyursalar veya akşam yedirseler; veya ekmek ve et; ekmek ve çorba vb. yedirseler, onlar övülenlerden ve medh ü senâya mazhar olanlardan olurlar. Yüce Allah, yenilen şeyin ismi olan "taâm" kelimesi yerine sarih olan "yedirmek, doyurmak" masdarını kullanmıştır. Bu, kişinin yoksulları doyurması, fakat onlara temlikte bulunmaması durumunda emri yerine getirmiş olacağı hususunda bir nass olmaktadır. Her dil ve örfte bu kişiye "Onları doyurdu." denmesi doğru olur.

Bunlar devamla şöyle diyorlar: Hangi dilde, temlik olmadıkça "it'âm" (doyurma- yedirme) olmaz diye bir şey vardır? Hz.Enes: "Hz. Peygamber (s.a.) Zeyneb'in düğününde ekmek ve et yedirdi, (it'âmda bulundu). "[26] diyor. Halbuki yemek hazırlamış ve düğün âdeti üzere onları davet etmişti. Safiyye'nin düğün ziyafeti hakkındaki, "Onlara hays (hurma, tereyağı ve keşk yoğurularak yapılan bir yemek) yedirdi (it'âm etti)"[27] sözü de aynı şekildedir. Bunlar, destekleyici deliller zikrine ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır. Konu "...âilenize yedirdiğiniz orta yiyecekten"[28] âyetiyle daha da vuzuh ve açıklık kazanmaktadır. Kesin olarak bilinmektedir ki, kişi âilesine ekmek, et, çorba, süt vb. yedirmektedir. Yoksullara da bunlardan yedirdiği zaman, hiç şüphesiz "âilesine yedirdiği orta yiyecekten" yedirmiş olur. Bu yüzdendir ki, sahâbe kişinin âilesine olan it'âmının belli bir miktar ve nevi ile belirlenmemiş olduğunda müttefiktirler. Yüce Allah, âilenin ortalama yiyeceğini keffâretler için esas olarak almıştır. Böylece, keffârette "taâm"ın

---

24. Beled, 90/12.
25. İnsan, 76 /8.
26. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 8/407.
27. Buhârî,9/110 ; Müslim, 1365 Müslimdeki lafzı şöyle: Hz. Peygamber evlenmişti. "Kimin yanında yiyecek bir şey varsa onu getirsin." buyurdu. Bir sofra serdi. Kimisi keşk getirdi, kimisi hurma, kimisi de tereyağı getirdi. Bunlardan "hays" yaptılar. Hz. Peygamberin düğün ziyafeti bu olmuştu.
28. Mâide, 5/89.

(yedirilecek yiyeceğin) belirli olmaması evleviyet yolu ile sabit olacaktır.

Âile nafakasının takdirine gidenler, bunu sadece keffâret yiyeceğinden almaktadırlar Bunlara şöyle denilir: Bu nassın gereğinin aksi olmaktadır. Çünkü, Yüce Allah, "âilenin yiyeceğini" mutlak (kayıtsız) olarak zikretmiş ve onu keffâretler için esas kabul etmiştir. Buradan da, keffâret yiyeceklerinin, esas olan âile nafakasının belirlenmediği gibi, nevi ve miktar bakımından belirlenmiş olmadığı anlaşılır. Bu meselenin her zaman için genel bir problem olmasına rağmen, hiçbir sahabîden, âile nafakasının takdiri cihetine gidildiği asla bilinmemektedir.

Devamla şöyle diyorlar: Zikrettiğiniz farklarda, keffâret yiyeceğinin miktarının belirlenmiş olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Bu farklar beş tanedir: a) Keffâret, varlıklı ve yoksul kimselere göre farklılık arzetmez. b) Yeterli bir miktarda olacaktır diye bir kaydı yoktur. c) Şâri' Teâlâ keffâreti maruf şekilde olacaktır diye belirlememiştir. d) Keffâret karşılığında bedel vermek caiz değildir. e) Keffâret Allah hakkıdır, iskatla düşmez. Zevce nafakası ise böyle değildir. Şöyle denilir: Evet! Bu farkların sahih olduğunda şüphe yoktur. Fakat, keffâretin bir müd ya da iki müdle takdirinin vücubu nereden gerekmektedir? Keffâret, sadece kişinin kendi âilesine yedirdiği yiyecek cinsinden yoksulu doyurmak yükümlülüğünden ibarettir. Bu hükümler sabit olmakla birlikte, keffâretin belli bir miktarla belirlenmiş olduğuna herhangi bir şekilde delâlet yoktur.

Sahâbeden, keffâretin miktarının belirlenmiş olduğunu ifade eden nakillere gelince, bunların cevabını iki açıdan vermek mümkündür:

Birincisi: Biz, içlerinde Hz. Ali, Enes, Ebu Musa ve İbn Mes'ûd'un (r.anhum) da bulunduğu bir grup sahâbîden: " Onlara sabah ve akşam yemeği vermesi yeterlidir." dediklerini zikretmiştik.

İkincisi: Kendilerinden bir ya da iki müd şeklinde rivâyet bulunan kimseler, bunu bir tahdid, takdir için zikretmemişlerdir; aksine bunları bir misal olsun diye zikretmişlerdir. Çünkü onlardan kiminden müd, kiminden iki müd, kiminden "mekkûk" (bir buçuk sa' alan ölçü birimi) rivâyet edilmiş, kiminden sabah ve akşam yemeği vermenin caiz ve yeterli olacağı, kiminden bir öğünün kifâyet edeceği; kiminden de bir çörek veya iki çöreğin kâfi geleceği nakledilmiştir. Eğer bütün bunlar gerçek anlamda bir ihtilâf ise, o zaman bu konuda bir hüccet yoktur demektir. Yok bu farklılıklar, müsteftînin, yemin edenin, keffâret verecek kimsenin halinin göz önünde tutulması neticesinde ortaya çıkmışsa, o zaman durum açıktır. Yok, bütün bunlar birer misal olmak üzere verilmişse, aynı şekilde o da açıktır. Dolayısıyla, her hal ve durumda, her iki takdire göre de, sahâbeden nakledilenler arasında keffâretin miktarının belirlenmiş

olduğuna dair hüccet bulunmamaktadır.

Ezâ fidyesindeki doyurmaya gelince; bunun konu ile ilgisi yoktur. Çünkü Yüce Allah:" İçinizde hasta olan veya başından rahatsız bulunan varsa, fidye olarak oruç tutması, sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir."(29) buyurmuştur. Yüce Allah burada bu üç şeyi mutlak olarak zikretmiş ve herhangi bir kayıtla takyide gitmemiştir. Ancak Hz. Peygamber bunları takyid etmiş, orucun üç gün olduğunu, kurbandan maksadın koyun (davar) olduğunu, sadaka (doyurma) nın da, her birisine yarım sa' düşecek şekilde altı yoksulu doyurmak şeklinde olacağını belirtmiştir. Yüce Allah "ezâ fidyesi" hakkında, "altı yoksulu doyurmak" tâbirini kullanmamış; kayıtsız olarak oruç, sadaka ve kan akıtmayı vacib kılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.) bu mutlak ifadeleri farak (Medine'de üç sa' içine alacak bir ölçek), üç gün ve koyun olmakla kayıtlamışlardır.

İhram halinde iken avlanılan hayvanın cezasına gelince, onun da konu ile ilgisi yoktur. Çünkü orada, yiyecek maddesi vermek durumunda olan kimse, sadece avın karşılık değerini yiyecek maddesi üzerinden vermektedir. Bu ise avın büyüklük ve küçüklüğüne göre az veya çok olabilir. Zira verilen, itlaf edilen avın bedelidir ve burada yoksulların sayısına bakılmamaktadır; sadece yiyecek miktarına ve onun yoksullara eşit olarak veya bazısına diğerlerinden daha az veya çok vermek suretiyle uygun görülecek bir şekilde yedirilmesine bakılmaktadır. Burada yiyecek maddesinin takdiri, itlaf edilen av hayvanına göredir ve az ya da çok olabilir; her yoksula verilen de belli bir miktarla belirli değildir.

Sonra tahıl ile takdiri cihetine gitmek, batıllığı apaçık ortada, başka bir durumu gerektirir. Çünkü, eğer şer'an kadın lehine koca üzerine vacib olan tahıl olsaydı şöyle bir netice ortaya çıkacaktı: İnsanların hemen hepsi âilelerine ekmek yedirmektedirler.(Borç zimmette tahıl, verilen ise ekmek.) Bu durumda eğer siz bunu bir muâvaza akdi sayarsanız, bu apaçık riba olur. Eğer muâvazalı bir akit saymazsanız, tahıl zimmetinde bir borç olarak durmaktadır ve kadın ondan bir bedel de almamıştır. Dolayısıyla kocanın zimmeti, kadın hakkını düşürmedikçe veya ibrâda bulunmadıkça borçtan kurtulmuş olmayacaktır. Kadının ibrada bulunmaması durumunda, koca her gün ihtiyacı olan ekmek ve katık infakında bulunmasına rağmen, uzun bir müddet için zimmetinde bulunan tahıl hakkını talepte bulunabilecektir. İkisinden birisi öldüğü zaman, sözkonusu tahıl onun leh ya da aleyhinde bir borç olarak kalacak ve, her gün kadına infakta bulunulmuş olmasına rağmen, terekesinden alınacaktır.

Malumdur ki, bu netice; kemale ermiş, adalet, hikmet ve maslahat

29. Bakara, 2/196.

esasları üzerine kurulmuş yüce İslâm şeriatıyla asla bağdaşmaz, şeriat böyle bir neticeyi tamamen reddeder. Nitekim böyle bir neticeyi akıl ve örf de kabul etmez. Burada: "Kocanın zimmetinde bulunan tahıl borcu, koca lehinde infakta bulunduğu ekmek ve katık karşılığında kadın üzerinde tahakkuk eden alacak karşılığında düşer." demek iki açıdan dolayı mümkün değildir: Birincisi: Koca onu karısına satmamış, ona ödünç olarak da vermemiştir ki, kadının zimmetinde bir alacak olarak tahakkuk etsin. Bilâkis, zevcenin bu konuda kocasının yemeğiyle yiyecek ihtiyacını karşılamasının hükmü; şer'an muâvaza imkânı olmadığı için, misafire yedirilen yemeğin hükmü gibi olmaktadır. Kadının yediği yemeklerin zimmeti üzerinde sabit olduğu farzedilse bile, borçların cinsleri farklı olacağı için takas imkânı olmayacaktır. Takas, borçların aynı cinsten olması esasına dayanır. Bu durum, iki vecihten (görüşten) birisi olan:"Nafaka karşılığında, ne para ne de bir başka şeyle, mutlak anlamda bedel alma (muâvaza) caiz değildir. Çünkü bu henüz takarrur etmemiş, vacib olmamış bir şey karşılığında bedel alma olur. Zira nafaka zamanla birlikte yavaş yavaş (tedrîcî olarak) vacib olur. Dolayısıyla, zaman geçip takarrur etmedikçe, nafaka karşılığında muâvazaya (beddelli bir muameleye) girmek sahih olmaz; zamanla zimmeti üzerinde vacib olunca, zimmette sabit diğer borçlar karşılığında muâvazaya gidildiği gibi, nafaka karşılığında da bedel almaya gidilebilir." görüşüne göre sözkonusudur. İmam Şâfiî'nin tâbilerinden birisi bu problem karşısında bir çıkış yolu bulamayınca: "Sahih olan, kadın yiyecek ihtiyacını kocasından karşıladığı zaman nafakası düşmelidir." demiştir. Râfiî, *el-Muharrer*'inde "İki vecihten evla olanı düşmesidir." demiş; Nevevî bu görüşü, her devir ve şehirde cârî olan insanların teâmüllerine ve zevcenin bununla iktifada bulunmasına istinaden daha sahih bulmuştur.Râfiî, *eş-Şerhu'l-Kebîr* ve *el-Evsat*'ta: "Bu konuda iki vecih vardır: Kıyasa daha uygun olanı düşmemesi şeklindedir. Çünkü koca vacib olanı yerine getirmemiş ve kendi üzerine vacib olmayan şeyi gönüllü olarak ona vermiştir." demektedir. Bu iki vechin, kayyımı tarafından kendisine izin verilen rüşdüne ermiş zevce hakkında sözkonusu edildiğini, rüşdüne dair izin verilmemiş zevce hakkında ise tek vecih (görüş) olarak, nafakanın düşmeyeceğini ifade etmişlerdir.

Hind hadisinde, kişinin şikayeti sırasında borçlusunda bulunan vasıfları ortaya koymasının caiz olacağına ve bunun bir gıybet olmayacağına delâlet bulunmaktadır. Bunun bir benzeri de, bir başkasının, hasmı hakkında: "Yâ Rasûlallah! O fâcirin birisidir. Yemin ettiği şeye asla aldırmaz." demesidir.

Yine Hind hadisinde, çocukların nafakasının sadece babaya ait olduğuna ve annenin bu yükümlülükte müşterek sorumlu olmadığına delâlet bulunmaktadır. Bu âlimlerin icmaı olmaktadır. Ancak, dikkate alınmayacak şâz bir görüş de vardır. Bu şâz görüşe göre, anne de mirası oranında nafaka yükümlülüğüne iştirak eder. Bu görüş sahibinin isabetsiz kanaatine göre, kendisi, kıyası aynı derecede ve mirasçı olan her erkek ve kadına teşmil etmiş ve nafakanın onların üzerine müştereken terettüp edeceğini söylemiştir. Meselâ birisinin erkek ve kız kardeşi bulunsa, veya anne ve dedesi ya da oğlu ve kızı olsa; nafaka miras oranları ölçüsünde müştereken onların üzerine gerekir. Dolayısıyla anne ve babanın durumu da aynıdır.

Doğrusu; nafakanın sadece asabe üzerine gerekmesidir. Bütün bunlarda durum; infak yükümlülüğünü anne karışmaksızın sadece babanın üstlenmesi gibidir. Şer'î kaidelerin gereği budur. Çünkü asabe, yalnız başına âkile olur (hata yolu ile olan katillerde diyeti öder), nikâh velâyetini, ölüm velâyetini üstlenir, velâ yolu ile mirasçı olur. İmam Şâfiî: "Anne ve dede veya baba bulunacak olursa, nafaka sadece dede üzerinedir." demiştir. Bu İmam Ahmed'den gelen rivâyetlerden de birisidir. Delil bakımından doğru olan da budur. Aynı şekilde oğul ve kız; anne ve oğul; kız ve oğulun oğlu bulunacak olsa, bu durumda da İmam Şâfiî: "Bu üç meselede de nafaka oğul üzerinedir; çünkü o asabedir." demiştir. Bu İmam Ahmed'den gelen rivâyetlerden birisini oluşturmaktadır. İkincisi: "Her üç meselede de nafaka, miras oranlarına göre her ikisi üzerinedir." şeklindedir. Ebu Hanife: "Oğul ve kızın bulunması durumunda nafaka, üzerlerine eşit olarak gerekir; çünkü bu ikisi yakınlık bakımından eşittirler. Kız ve oğulun oğlunun bulunması durumunda, nafaka kız üzerinedir; çünkü o daha yakındır. Anne ve kızın bulunması durumunda, anne üzerine dörtte bir, geri kalan kısım ise kız üzerine gerekir." demiştir. Bu İmam Ahmed'in de görüşü olmaktadır. İmam Şâfiî: "Nafaka sadece kız üzerine gerekir; çünkü kız, erkek kardeşiyle birlikte asabe olur." demiştir. Doğrusu nafaka yükümlülüğünü sadece asabenin üstlenmesidir. Çünkü asabe mutlak vâristir.

Hind hadisinde zevce ve akraba nafakasının "kifâyet miktarı" (yeterlilik ilkesi) ile belirlenmiş olduğuna, bunu da örfün belirleyeceğine dair delâlet bulunmaktadır. Hadis, aynı şekilde lehinde nafaka hakkı bulunan kimsenin, yükümlünün hakkını vermemesi durumunda, nafakasını re'sen alabileceğine de delâlet etmektedir.

Bu hadisle, gıyâbî hükmün, yani mahkemede hazır bulunmayan kimsenin aleyhine hükümde bulunmanın cevazına istidlâlde

bulunmuşlardır. Oysa ki, hadiste böyle bir delâlet yoktur. Çünkü Ebu Süfyân, orada idi ve bir başka yere sefere çıkmış değildi. Hz. Peygamber (s.a.) kadından iddiasının doğruluğuna dair beyyine getirmesi talebinde de bulunmamıştır. Dava konusu, davacının sadece iddiasıyla kendisine verilmez. Dolayısıyla bu Hz. Peygamber'den (s.a.) sadır olan bir kaza tasarrufu değil, fetvâ tasarrufu olmaktadır.

Bu hadisin delil olarak kullanıldığı bir diğer konu da şudur: Bir insanın diğerinde alacağı olur ve borçlu borcu inkâr ederse, bu durumda alacaklı borçlunun malını ele geçirse alacağı kadar ondan re'sen alabilir mi? Bazıları buna, evet demişlerdir ve hadisi delil olarak kullanmışlardır. Hadis buna üç açıdan dolayı delâlet etmez:

Birincisi: Burada hakkın sebebi, ki zevceliktir, zâhirdir; dolayısıyla zevcenin hakkını alması "hıyânet" olmaz. Bu Hz. Peygamber'in:" Sana güvenen kimseye emanetini öde, sana ihanet edene sen ihanet etme!"[30] hadisi kapsamına da girmez. Bu yüzden İmam Ahmed iki meseleyi birbirinden ayırarak, alacaklının re'sen ihkak-ı hakta bulunmasını yasaklamış ve zevcenin nafakasını almasına ise cevaz vermiş ve böylece her iki hadisle de amel etmiştir.

İkincisi: Zevcenin durumu hâkime götürmesi ve neticede hakimin onun infakta bulunmasına ya da aralarının ayrılmasına hükmetmesi her zaman için kolay olmayabilir. Bu durumda da, kadının nafakasını kendiliğinden alması imkânı varken alamaması, kadın aleyhinde bir zarar olur.

Üçüncüsü: Zevcenin hakkı, her gün için yenilenen, yerleşik bir hak değildir ki, kocası adına başkalarından borç alma, ya da durumu hâkime intikal ettirme imkânı bulunsun. Alacak (borç) durumu ise böyle değildir.

b) Nafakanın Zamanla Düşüp Düşmemesi:

Bu Hind hadisiyle, zevce nafakasının zamanın geçmesiyle düşeceğine dair istidlalde de bulunulmuş ve, "Çünkü, Hz. Peygamber, Hind'in "kocasının kendisine ihtiyacı olan miktarı vermediğini" belirtmesine rağmen, ona geçmiş zaman için de, kendisi için yeterli olacak miktar kadar alması imkânı vermemiştir." denilmiştir. Doğrusu, hadiste buna dair bir delâlet bulunmamaktadır. Çünkü kadın bunu gündeme getirip talepte bulunmamıştır. O sadece, "gelecekte kendisi için yeterli olacak nafakayı alabilip alamayacağını sormuş, Hz. Peygamber de ona, buna hakkının bulunduğuna dair fetva vermiştir.

30. Hadis şahidleri ile birlikte sahih olmaktadır. Bk. Ebu Davud, 3535 ; Tirmizi, 1264 ; Dârimî, 2/264 ; Dârakutnî, 303 ; Hâkim, 2/46.

Daha sonra âlimler; acaba zevce nafakasıyla akraba nafakasının her ikisi de zamanın geçmesiyle düşer mi, veya düşmez mi; ya da akraba nafakası düşer fakat zevce nafakası düşmez mi? şeklinde ihtilâf etmişler ve üç görüşe ayrılmışlardır:

1) Her ikisi de zamanın geçmesiyle düşerler. Bu İmam Ebu Hanife ve iki rivâyetten birisinde İmam Ahmed'in görüşü olmaktadır.

2) Akrabanın çocuk olması durumunda her iki tür nafaka da düşmez. Bu da İmam Şâfiî'ye nisbet edilen bir vecih olmaktadır.

3) Akraba nafakası düşer, fakat zevce nafakası düşmez. İmam Şâfiî, Ahmed ve Mâlik'in mezheblerinde meşhur olan görüş de bu olmaktadır.

Sonra, zamanın geçmesiyle nafaka hakkını düşürenlerden bir kısmı: "Eğer hâkim nafaka hakkına hükmetmişse, bu hak düşmez." demişlerdir. Bu görüş, bazı Hanbelî ve Şafiî fukahasına aittir. Bazıları da: "Nafaka zamanın geçmesiyle düştüğü zaman, hâkimin onun farzlığına hükmetmiş olmasının bir etkisi olmaz." demişlerdir. Ebu'l-Berekât'ın *el-Muharrer*'inde zikrettiğinden, zevce nafakasıyla akraba nafakası arasında ayırımın bulunduğu anlaşılmaktadır. Şöyle demektedir: "Koca bir müddet uzakta bulunur ve bu sırada infakta bulunmazsa, geçmiş bu zamanın nafakasını vermesi gerekir. Bu da ancak hâkimin nafakanın farzlığına dair hükmü varsa sözkonusu olur. Akraba nafakasına gelince, geçen sürenin nafakası kişiyi bağlamaz; ancak hâkimin izniyle onun adına borçlanılmışsa onu ödemesi gerekir." Doğrusu da işte budur. Akraba nafakasının, zamanın geçmesiyle düşmesi konusunda, hâkimin nafakanın farzlığına hükmetmiş olmasının, gerek nakil bakımından gerekse tahric bakımından herhangi bir etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Konuyu nakil açısından ele alalım: Bu konuda ne İmam Ahmed'den, ne de onun ilk talebelerinden, hakimin hükmetmesi durumunda zamanın geçmesiyle akraba nafakasının takarrur edeceğine dair bir şey söyledikleri bilinmemektedir. Aynı şey ne İmam Şâfiî ve ne de onun mezhebini tahkik eden kimselerden de bilinmemektedir ki, *el-Mühezzeb, el-Hâvî, eş-Şâmil, en-Nihâye, et-Tehzîb, el-Beyân, ez-Zehâir* sahipleri[31] bunlardandır. Bu kitaplarda, hâkimin vücubuna hükmetmesi istisnası olmaksızın, akraba nafakasının zamanın geçmesiyle düşeceği hükmünden başka bir şey bulunmamaktadır. Hâkimin hükümde bulunması durumunda nafakanın takarrur edeceği hükmü, sadece el-*Vasît* ve *el-Vecîz* ile Râfiî'nin şerhi ve furûunda bulunmaktadır. Makdisî, *et-Tehzîb*'de,

31. *el-Mühezzeb*, eş-Şîrâzî'ye (ö.476) , *el-Hâvî*, Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'ye (ö. 450), *eş-Şâmil*, İbnu's-Sabbâğ'a (ö. 477), *en-Nihâye*, İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye, (ö. 478), *et-Tehzîb*, el-Beğavî'ye (ö. 516), *el-Beyân*, Ebu'l-Hayr el-Yemenî eş-Şâfiî'ye (ö. 558), *ez-Zehâir*, Ebu'l-Meâlî el-Mahzûmî'ye (ö. 550) aittir.

Muhâmili, *el-Udde*'de, Muhammed b. Osmân, *et-Temhid*'de, Bendenici, *el-Mu'temed*'de; hâkim vücubuna dair hükümde bulunsa bile takarrur etmeyeceğini belirtmişler ve şöyle izah etmişlerdir: Nafaka nefsin muhafazası için, yardımlaşma şekliyle vacib olmaktadır. Bu yüzden de, infakta bulunulacak kişinin varlıklı olması durumunda, ona nafaka verilmesi vacib olmamaktadır. Bu ta'lîl, nafakanın, zamanın geçmesiyle, hâkimin hükmü olsa da olmasa da düşeceğini gerektirir. Ebu'l-Meâli şöyle der: Bunun böyle olduğuna delâlet eden hususlardan birisi de, akraba nafakasının faydalandırma (*imtâ'*) yollu bir yükümlülük olması, temlik kabilinden olmamasıdır. Temlik kabilinden olmayan ve yeterlilik esasına dayanan bir yükümlülüğün, zimmette borç olması mümkün değildir. "Çocuğun nafakası, zamanın geçmesiyle düşmez, takarrur eder." diyenlerin görüşü bu ta'lile uzak düşer. Onun zayıflığını belirtmede daha ileri giderek, geçmiş zamana ait nafaka bedeliyle birlikte, kifâyet miktarını vacib kılmak bir tenakuz teşkil eder, demiştir. Sonra daha sahih olan görüşe göre, "Nafaka, hamile olan kadının ona müstehak olması ya da onunla faydalanması yolu ile hamle aittir ve o zevcenin nafakası gibidir." dediğimiz takdirde, hamil suretinde nafakanın takdir edilmiş olacağı hususunda özür beyan etmiş ve sonra şöyle demiştir: Bu hamil ile küçük çocuk hakkında böyledir. bu ikisinin dışında kalan diğerlerinin nafakalarına gelince; onlar hiçbir şekilde zimmette borç olmazlar, demiştir.

Doğru olan, işte bunların söyledikleridir. Çünkü hâkimin farz kılmasının tasavvurunda çeşitli ihtimaller vardır: Hâkim, zamanın geçmesiyle nafakanın düşeceğine ya inanıyordur ya da inanmıyor. Eğer düşeceğine inanıyor idiyse, bu inancı hilafına hükmetmesi ve bağlayıcı olmadığına inandığı bir şeyle ilzamda bulunması ona caiz olmaz. Eğer nafakanın düşeceğine inanmıyorsa — kaldı ki bu konuda, sadece Şâfiî imamlarınca küçük çocuğun nafakasıyla ilgili ortaya konulan vecih hariç, bu görüşte olan bir kimse bilinmemektedir— bu durumda farz kılmadan ya "icâb" (vacib kılma), ya vâcibin isbâtı, ya takdiri ya da dördüncü bir şeyi kasdetmiştir. Eğer onunla icâb kasdedilmişse, bu zaten var olan bir şeyin ortaya konulması (*tahsîlu'l-hâsıl*) kabilinden olur ve onun farz kılmasının bir etkisi olmaz. "Vâcibin isbâtı" kasdedilmesi takdirinde de durum aynıdır; onun farz kılmasıyla kılmaması arasında bir fark yoktur. Eğer "vâcibin takdiri" mânası kasdedilmişse, takdir sadece vâcibin fazla ya da noksan olması gibi evsafında etkin olur, düşmesi ya da sübûtu konusunda bir etkisi olmaz. Dolayısıyla hâkimin farz kılmasının vâcib konusunda asla bir etkisi bulunmaz. Kaldı ki, hâkimin

takdiri durumunda daha önce geçen ve vacib olan yükümlülüğün maruf ölçüsünde nafaka olduğunu, kendi yediğinden onlara da yedireceğini, kendi giydiğinden onlara da giydireceğini ortaya koyan delillerle ters düşme de bulunmaktadır. Eğer bununla dördüncü bir şey kasdediliyorsa, hükmünü görmek için onun da ne olduğunun mutlaka açıklanması gerekmektedir.

Eğer, "Dördüncü şeyden maksat zamanın geçmesiyle nafakanın düşmemesidir. Hükmün mahalli budur, hâkimin hükmünün etki ettiği ve ona taalluk ettiği şey de budur." denilirse, buna şu şekilde cevap verilebilir: Hâkim, düşeceğine inanıp sonra da nasıl onun aksine hükümde bulunup onu bağlayıcı kılabilir? Eğer düşmeyeceğine itikat edecek olsa bu, icmaa muhalefet olur. Malumdur ki, hâkimin hükmü, bir şeyi aslî sıfatından ayıramaz. Bu yükümlülüğün şer'î sıfatı, zamanın geçmesiyle düşmesi ise, bu sıfatı hâkimin hükmü izale edemez.

Geriye bir başka itiraz daha kaldı: O da, hâkimin, nafaka farz kılınmadıkça, zamanın geçmesiyle düşer; eğer farz kılınırsa takarrur eder, şeklinde itikat etmesidir. Bu durumda o, bizzat zamanın geçmesiyle değil de farz olduğu için takarruruna hükmetmiş olur, şeklindeki bir mütaladır.

Cevap: Bu bir mâna ifade etmez. Eğer hâkim, zamanın geçmesiyle nafakanın düşeceğine inanıyorsa — ki doğru olan ve şeriatın getirdiği de budur— bu durumda onun, düşeceğine ve bağlayıcı olmadığına inandığı bir şeyle ilzamı gerektirecek hükümde bulunması caiz değildir. Bu konunun bir benzeri de şudur: Nâçar durumda kalan bir kimse, kendisi gibi olmayan yiyecek sahibini hâkime şikâyet etse, hâkim de bedelini vermek suretiyle yiyeceği nâçar lehine hükmetse, fakat henüz almadan ıztırar (nâçarlık) hali ortadan kalksa ve karşı tarafa bedeli vermemiş olsa, bu durumda o bedeli vererek hüküm konusu yiyeceği alması, yiyecek sahibinin de o bedel karşılığında o yiyeceği ona vermesi bağlayıcı olmaktadır. Yakın akraba, hayatiyetini idame ettirebilmek için nafakaya hak kazanır. Vücûb zamanı geçtiğinde, Şâri'in hayatın idamesi amacı gerçekleşmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla, hayatiyeti idame sebeb ve vesilesinden geçen kısmının telafisi için rücû etmenin bir faydası yoktur. Zira maksat hasıl olmuş, sebepten bir başka sebep vasıtasıyla müstağnî olunmuştur.

İtiraz: Sizin bu izahınız, zevcenin nafakasıyla aleyhinize kullanılır. Çünkü zevcenin nafakası, hâkim tarafından farz kılınmasa bile zamanın geçmesiyle takarrur etmekte, düşmemektedir. Halbuki sizin zikrettiğiniz bu mâna aynısıyla onda da bulunmaktadır.

Cevap: Ters düşme (*nakz)* ancak hükmü kitap ve sünnet ile malum olan durumlarla karşı karşıya gelindiğinde sözkonusu olur. Zevcenin nafakasının zamanla düşmesi konusu ise, ihtilâflı bir konudur. Ebu Hanife ve bir rivâyette İmam Ahmed onu zamanın geçmesiyle düşürmektedirler. İmam Şâfiî ve diğer rivâyetinde İmam Ahmed ise düşürmemektedirler. Zevcenin nafakasını zamanın geçmesiyle düşürmeyenler akraba nafakasıyla onun arasında şu farkların olduğunu belirtmişlerdir:

Birincisi: Akraba nafakası bir sıladır. (Yani aradaki bağın bir tezahürüdür).

İkincisi: Zevce nafakası, kişi zengin de olsa, yoksul da olsa vacip olmaktadır. Akraba nafakası ise böyle değildir.

Üçüncüsü: Zevce nafakası, zevcenin malı bulunsa ve durumu nafaka takdirinden müstağni olsa bile vaciptir. Akraba nafakası ise ancak darlık ve ihtiyaç durumunda sözkonusudur.

Dördüncüsü: Sahâbe, zevcenin geçen nafakasının da vacip olduğuna hükmetmişlerdir. Aynı durumun akraba nafakasında da sözkonusu edilip, geçmiş zaman için akraba nafakasının da ödenmesi gereğiyle hükmeden hiçbir sahabî asla çıkmamıştır. Sahih olarak bilindiği üzere, Hz. Ömer, ordu komutanlarına, kadınlarından ayrılanlar hakkında yazmış ve onların ya nafakalarını vermelerini ya da onları boşamalarını; eğer boşarlarsa, daha önce geçen zamanın nafakasını da göndermelerini emretmiştir. Bu hususta, içlerinden hiçbir kimse Hz. Ömer'e muhalefet etmemiştir. İbnü'l-Münzir (r.a.) şöyle der: Bu, kitap, sünnet ve icmâ ile vacip olmuş bir nafakadır. Böylesi delillerle vacip olan bir şey, yine ancak böylesi delillerle ortadan kalkabilir.

Düşürenler ise şöyle demektedirler: Hind Hz. Peygamber'e (a.s.), kocası Ebu Süfyân'ın kendisine kifâyet (yeterli) miktarı yiyecek vermediğine dair şikâyette bulunmuş, Hz. Peygamber de, bundan böyle kendisine ve çocuklarına yetecek kadar onun malından almasına izin vermiş, geçmiş dönem için ise böyle bir izin vermemiştir. Evlilik akdinde sözkonusu ettiğiniz muâvaza (karşılıklı bedelli oluş) nafaka ile değil, mehir ile olmaktadır. Nafaka ise, bir bedel değil, kocanın zevcesini kendi evinde tutması karşılığındadır. Kadın kocanın yanında bir nevi esir gibidir ve kocanın âilesinden bir parçadır. Onun nafakası yardımlaşma kabilindendir. Yoksa, eşlerden her birisi diğerinden, diğerinin kendisinden istifade ettiği gibi istifade etmektedir. Koca karısına mehir vermiştir. Bu durumda, kadın geçen zamanın nafakasından müstağnî olunca, kocayı onunla ilzam etmenin bir anlamı yoktur. Hz. Peygamber (s.a.) zevcenin nafakasını da yakın akraba ve köle nafakaları gibi marûf ölçüde

belirlemiştir. Her üç türlü nafaka da, marûf ölçüsünde sadece, kişinin mülkünde ve yanında tuttuğu, aralarında rahim bağı ve akrabalık olan kimselerin hayatiyetlerini idame ettirmek için yardımlaşma amacıyla vacib kılınmıştır. Zevcenin geçen zamanın nafakasından müstağni olması durumunda, kocayı bu geçen zaman nafakasıyla ilzam etmenin bir anlamı yoktur. Geçmiş zamanın nafakasıyla kocayı ilzam etmede, bu yüzden onu hapsedip sıkıntılara sokmada, uzun zaman hapsederek ona azap vermede, bu süre içerisinde kadını, ihtiyaçlarını gidermek için içeri dışarı girip çıkmasına maruz bırakmada, kocasından ayrı düşmesi ve onun himayesinden uzak düşmesi sebebiyle, gizli dostlar edinmesine sebep olunmasında —nitekim realite böyledir— ne gibi "marûf" olabilir? Böyle bir hükümde, boyutlarını yalnız Allah'ın bilebileceği yaygın bir fesat vardır. Hatta öyle ki, fercler bu durumda kendilerini muhafaza eden ve koruyan kimselerin hapsinden ve kendilerini başıboş bir halde bırakan kimselerden şikâyetçi olmakta ve ilenmektedir. Şeriatın, böyle kıvılcımları etrafa uçuşan ve yaygın bir fesadı doğuracak bir hükmü getirmiş olmasından Allah'a sığınırız. Hz. Ömer, sadece kocaların zevcelerini boşamaları durumunda geçmiş nafakalarını da göndermelerini emretmiştir; karılarının yanlarına dönmeleri ve onlarla beraber yaşamaya devam etmeleri durumunda, geçmiş döneme ait nafakalarını da vermelerini emretmemiştir. Böyle bir hüküm hiçbir sahabîden de asla bilinmemektedir. Talâktan ve kadından tamamen ayrıldıktan sonra, geçen dönem için gereken nafakanın da ödetilmesi hükmünden, karısına tekrar dönerek, onun her türlü ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle birlikte yaşamaya devam etmeleri durumunda da geçmiş nafakaların ödetilmesi lüzumu çıkarılmaz. Bunlar ayrı ayrı şeylerdir. Dolayısıyla bunları birbirine benzetmek doğru değildir. Zevcenin nafakası, gün be gün vacib olur ve o akraba nafakası gibidir. Geçen günler geçip gittiği için, kadının artık o günlerin nafakasına ihtiyacı kalmamıştır. Dolayısıyla da, kocayı geçen bu günlerin nafakasıyla ilzam etmenin bir anlamı yoktur. Bu eşler arasında, birbirlerine karşı düşmanlık ve kin duymalarına sebebiyet verir. Böyle bir durum Yüce Allah'ın eşler arasında olmasını arzu buyurdukları sevgi ve muhabbete dayalı ilişki esasını zedeliyecektir.

Doğru olan görüş de işte budur. Şeriatın bunun dışında başka bir görüş gerektirmiş olması mümkün değildir. İmam Şâfiî'nin tâbileri: "Zevcenin giyecek ve mesken ihtiyacı, temlik kabilinden değildir, imtâ' (faydalandırma) kabilindendir, görüşü kabul edildiği zaman, bu ikisi, zamanın geçmesiyle düşerler." şeklinde tasrihte bulunmuşlardır. Çünkü bu konuda onlara göre iki vecih bulunmaktadır.

c) Nafakanın Para İle Takdiri:

Nafakanın para (dirhem) ile takdiri konusuna gelince, bu konuda ne Allah'ın kitabında, ne Hz. Peygamber'in sünnetinde, ne sahabilerden ne de tâbiîn ve tebe-i tâbiînden hiçbir kimseden bir dayanak, bir asıl bulunmamaktadır. Mezheb imamlarından ve diğer İslâm müctehidlerinden hiçbirisinden konu ile ilgili bir beyan da yoktur. İşte önceki nesillerin haberlerini nakleden kitaplar, sünenler, mezhep imamlarının sözleri hep önümüzdedir. Bunlardan herhangi birisinin nafakayı para ile takdir ettiğini bize gösteriniz. Yüce Allah akraba, zevce ve köle nafakalarını "marûf şekilde olacaktır" diye vacip kılmıştır. Para ile takdirine gitmek marûf değildir. Şeriat sahibinin beyan etmiş olduğu marûfun ölçüsü, kişinin yediğinden ona da yedirmesi, giydiğinden ona da giydirmesidir; bunun ötesinde marûf bir şey yoktur. İnfakta bulunacak kimse üzerine para takdirinde bulunmak marûf değil, münkerdir; para, ne vâcibdir ne de onun bedelidir. Takarrur etmemiş ve mâlik olunmayan bir şey karşılığında bedel almak caiz değildir. Çünkü akraba ve zevce nafakası gün be gün vacib olmaktadır. Eğer takarrur etmiş olsaydı, bu durumda nafaka karşılığında, nafaka yükümlüsü olan kocanın ve akrabanın rızası olmadan muâvazaya gitmek sahih olmayacaktı. Çünkü para aslî vâcibden bedel kılınacaktır. Aslî vâcib ise İmam Şâfiî'ye göre buğday, çoğunluk ulemaya göre de mutad olan yiyecek maddesidir. Bu durumda yükümlünün rızası olmadan, bunun karşılığında para ile ödemede bulunmasına onu icbar etmek nasıl doğru olabilir?! Bu konuda Şârî' Teâlâ'dan gelen bir icbar bulunmamaktadır. Bu, şer'î kaidelere, imamların beyanlarına, halkın çıkarlarına muhaliftir. Ancak nafaka yükümlüsü ile alacaklısının karşılıklı anlaşmaları durumunda, bu caiz olabilir. Kaldı ki, zevcenin vacib olan nafaka karşılığında bedel almasının cevazı konusunda Şâfiî mezhebiyle diğerleri arasında bilinen görüş ayrılığı bulunmaktadır. Buna göre: "Kadın nafakası karşılığında bedel alamaz. Çünkü kadının nafakası, kocanın zimmetinde bedel olarak sabit olan yiyecektir; dolayısıyla selem akdindeki akit mevzuunda da olduğu gibi, kabzetmeden önce onun karşılığında bedel alması mümkün değildir. Buna göre, nafaka karşılığında ne para ne elbise ne de bir başka şeyle asla bedel alma mümkün olmaz. Bazıları da ekmek ve un haricinde başka şeylerle bedel alma yoluna gidilebileceğini, un ve ekmekle bedel almaya gitmenin ise riba olacağını söylemişlerdir. Tabiî, bu durum, geçmiş günlerin nafakası karşılığında bedel almayla ilgilidir. Eğer sözkonusu

olan gelecek günlerin nafakası karşılığında bedel alma yoluna gitmek ise, bu durumda onlara göre tek görüş olarak bu sahih değildir. Çünkü gelecek günlerin nafakası, her an düşebilir ve takarrur edip etmeyeceği bilinemez.

d) Hz. Peygamber'in (s.a.) Kocanın NafakaYükümlülüğünü Yerine Getirememesi Durumunda, Kadının Kocasından Ayrılmasına İmkân Veren Hükmü İle İlgili Rivâyetler:

Buhârî, *Sahîh*'inde Ebu Hureyre hadisinde nakleder: Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurur: "En üstün sadaka, zenginlik bırakan — başka bir lâfızda— varlıklı iken yapılan sadakadır. Veren el, alan elden daha hayırlıdır. Bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla!" buyurmuştur. Karın sana: "Ya beni doyurursun, ya da boşarsın!" der. Kölen: "Beni doyur ve çalıştır!" der. Oğlun: "Beni doyur! Beni kime terkediyorsun!" der. Ebu Hureyre'ye etrafındakiler: "Bu (sonraki) sözleri Hz. Peygamberden mi işittin?" diye sorarlar. O: "Hayır! Bunlar, Ebu Hureyre'nin dağarcığındandır." diye cevap verir.[32]

Nesâî, bu hadisi kitabına almıştır. Orada Hz. Peygamber (s.a.): "Bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla!" buyurur. Birisi: "Kime bakmakla yükümlüyüm, Yâ Rasûlallah!" diye sorar. Hz. Peygamber de: Karın sana: "Beni doyur! Yoksa boşa!" der. Kölen: "Beni doyur ve çalıştır!" der. Oğlun: "Beni doyur! Beni kime terkediyorsun!" der. buyurur. Nesâî'nin kitabının bütün nüshalarında bu böyledir ve hadisin senedi: Said b. Eyyûb — Muhammed b. Aclân — Zeyd b. Eslem — Ebu Sâlih — Ebu Hureyre şeklindedir. Saîd ve Muhammed, her ikisi de sikadırlar.[33]

Dârakutnî, Ebu Bekir eş-Şâfiî — Muhammed b. Bişr b. Matar — Şeybân b. Ferrûh — Hammâd b. Seleme — Asım — Ebu Sâlih — Ebu Hureyre senediyle Hz. Peygamber'in (s.a.): "Karı kocasına: "Beni doyur! Yoksa boşa!" der... (Hadisin devamını zikreder) buyurduğunu rivâyet eder.[34]

Yine Dârakutnî, Osman b. Ahmed b. es-Semmâk ve Abdulbâkî b. Kâni' ve İsmail b. Ali — Ahmed b. Ali el-Hazzâz — İshâk b. İbrahim el-Bârudî — İshâk b. Mansûr — Hammâd b. Seleme — Yahyâ b. Saîd senediyle, Saîd b. Müseyyeb'den, karısının nafakasını temin edecek durumda olmayan adam hakkında: "Araları ayrılır." dediğini rivâyet eder.[35] Yine o, Hammâd b. Seleme'ye kadar aynı senedle, ondan sonra

32. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 9/439, 440.
33. İsnadı hasendir. Hadisi tahrici için bkz. Ahmed, 9611, 7727 ; Darakutnî, 3/295, 296.
34. Dârakutnî, 3/297. Senedi hasendir.

da sırasıyla Asım b. Behdele — Ebu Sâlih — Ebu Hureyre (r.a.) vasıtasıyla aynısını Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmuştur.[36]

Saîd b. Mansûr, Sünen'inde (Süfyân — Ebu'z-Zinâd) vasıtasıyla Ebu'z-Zinâd'ın şöyle dediğini nakleder: Saîd b. Müseyyeb'e, nafaka temininden aciz bir adamın karısından ayrılıp ayrılmayacağını sordum. O: "Evet!" dedi. Ben: "Sünnet mi?" dedim. O: "Sünnet." dedi. Onun bu ifadesi, Rasûlullah'ın sünnetine yorulur. Hiç olmazsa bu, İbnu'l-Müseyyeb'in mürsellerinden birisi kabul edilir.

Fukaha bu meselenin hükmü hakkında ihtilâf etmişlerdir:

1 — Koca nafakasını temin etmek ya da boşamak üzere icbar edilir. Süfyân b. Yahya b. Saîd el-Ensârî, İbnü'l-Müseyyeb'in şöyle dediğini rivâyet eder: "Kişi, karısına infak edecek bir şey bulamadığında, onu boşaması için icbar edilir."

2 — Kadını koca aleyhine hâkim boşar. Bu görüş İmam Mâlik'e aittir. Ancak o şöyle der: Hâkim, nafakanın temin edilememesi durumunda bir ay kadar tecil eder. Müddet dolduğunda, kadın hayız halinde ise, temizleninceye kadar geciktirilir. Mehir konusunda ise iki yıl mühlet verilir; sonra hâkim kadını, koca aleyhine olmak üzere ric'î talakla boşar. Eğer iddet içerisinde, kocanın maddî durumu düzelirse, karısına rücû etme hakkı bulunmaktadır.

Bu hususta İmam Şâfiî'nin iki görüşü vardır:

1 — Zevce muhayyer bırakılır; eğer dilerse, kocasıyla kalır ve veremediği nafaka, kadın lehine kocanın zimmetinde borç olarak sabit olur. İmam Şâfiî'nin tâbileri ise: "Bu durum, zevcenin kendisini kocasına teslim etmesi durumunda sözkonusudur. Eğer kendisini kocasına teslim etmiyorsa, bu durumda nafaka düşer; eğer kadın dilerse nikâhı fesheder." demişlerdir.

2 — Zevcenin nikâhı fesih hakkı yoktur. Ancak koca, hayatını kazanabilmesi için karısının üzerinden elini çeker, onu serbest bırakır. Mezheb görüşü, zevcenin fesih hakkına sahip olması şeklindedir.

Acaba bu ayrılık, bir talâk mıdır, yoksa fesih midir? Bu konuda iki vecih bulunmaktadır:

Birincisi: Bu ayrılık talâktır. Kocanın mecbûrî olarak boşaması veya nafakasını temin etmesi için, mutlaka hâkime müracaat etmesi gerekmektedir. Eğer koca kaçınacak olursa, hâkim, koca aleyhine karısını ric'î bir talâkla boşar. Eğer koca rücûda bulunursa, hâkim ikinci defa boşar. Üçüncü defa rücûda bulunursa üçüncü kez boşar.

İkincisi: Bu ayrılık bir fesihtir. Kocanın nafaka teminine kadir

35. Dârakutnî, 3/297.
36. Dârakutnî, 3/297.

olmadığının isbatı için, mutlaka mahkemeye baş vurulması gerekir. Sonra kadın bizzat kendisi fesheder. Eğer önce kocasıyla kalmayı tercih eder, daha sonra feshetme arzusunda bulunursa, bu hakkı mevcuttur. Çünkü nafakanın vücûbu gün be gün yenilenir.

Acaba kadın, fesih hakkını hemen mi kullanır, yoksa üç gün geçmesi mi gerekir? Konu ile ilgili iki görüş vardır ve onlara göre sahih olan, ikincisidir. Şöyle demişlerdir: Şayet üçüncü gün nafakasını bulsa ve dördüncü günün nafakasını bulma imkânı olmasa, bu durumda, verilen mühlet yeniden mi başlar? Bu konuda da iki vecih vardır: Hammâd b. Ebî Süleymân: "İnnîne (iktidarsız) kıyas edilerek, kendisine bir sene mühlet verilir, sonra feshedilir." demiştir. Ömer b. Abdülaziz de:" Ona bir ya da iki ay mühlet verilir." demiştir. İmam Mâlik de: "Bir ay kadar süre verilir." der.

İmam Ahmed'den iki rivâyet bulunmaktadır:

Birincisi ki, zâhir mezhebi bu olmaktadır, kadın kocasıyla kalmak ve fesih hakkını kullanmak arasında muhayyer bırakılır. Eğer fesih hakkını kullanacaksa, durumu hâkime iletir. Hâkim, kocayı nikâhın ya aleyhinde feshe gidilmesi ya kendisinin icbârî olarak talâk vermesi, ya da zevcesine fesih için izin vermesi arasında muhayyer bırakır. Eğer koca fesheder veya feshe izin verirse, bu bir fesih olur, talâk olmaz; iddet içerisinde maddî durumu düzelse bile rücû hakkı bulunmaz. Eğer hâkim onu talâka icbâr eder ve koca ric'î talâk ile boşarsa, bu durumda rücû hakkı bulunur. Eğer maddî durumu iyi olmadığı halde rücûda bulunursa veya ona infaktan imtina ederse, bu takdirde zevcenin fesih talebinde bulunması durumunda, hâkim koca aleyhine ikinci ve üçüncü kez fesihte bulunur. Eğer kadın, maddî imkânsızlıklarına rağmen, kocasıyla birlikte kalmaya razı olur ve daha sonra fesih talebinde bulunma gereği ortaya çıkarsa, veya maddî imkânsızlıklarını bile bile onunla evlenmişse, buna rağmen daha sonra fesih talebinde bulunabilir.

Kadı (İsmail) şöyle der: İmam Ahmed'in kelâmının zâhirine göre, kadının her iki durumda da fesih hakkı bulunmamakta ve tercih hakkı ortadan kalkmaktadır. Bu aynı zamanda İmam Mâlik'in de görüşü olmaktadır. Çünkü kadın onun bu kusuruna razı olmuş ve akid altına bunu bilerek girmiştir. Dolayısıyla fesih hakkı yoktur. Nitekim, bir kimsenin innîn (iktidarsız) olduğunu bile bile onunla evlenmesi ve akitten sonra ben onun innîn olmasına razıyım demesi durumunda da durum aynıdır. Bunlar, Kadı'nın söyledikleridir. Mezheb ve hüccetin gereği de budur.

"Onunla beraberliğe razı olsa bile, fesih hakkı vardır." görüşündekiler şöyle demektedirler: Kadının hakkı her gün yenilenmektedir. Dolayısıyla

hakkının yenilenmesiyle birlikte, fesih imkânı da yenilenir. Kadının koca ile birlikte kalmaya rıza göstermesi, henüz o anda vacib olmamış bir konudaki hakkını düşürmek mânasını içerir, dolayısıyla satış akdinden önce şuf'a hakkının düşürülmesi örneğinde de olduğu gibi, bu hakkı düşmez. Bunlar şöyle devam ediyorlar: Zevce, aynı şekilde gelecek zamanın nafakasını düşürecek olsa düşmez. Yine kadın, akitten önce, nafakayı tamamen düşürse ve nafakasızlığa razı olsa, yine nafaka hakkı düşmez. Aynı şekilde, akitten önce mehri düşürecek olsa, mehir düşmez. Nafakanın vücûbu düşmediğine göre, onun vacib olması sebebiyle sabit olan fesih hakkı da düşmez.

Fesih hakkının düşeceği görüşünde olanlar buna şöyle cevap vermişlerdir: Kadının cima hakkı da yenilenmektedir. Buna rağmen, kadın innînlikten (iktidarsızlıktan) kaynaklanan fesih hakkını düşürdüğü zaman, bu hakkı düşmekte ve bir daha rücû imkânı kalmamaktadır.

Sizin nafakanın düşeceğine dair yaptığınız bu kıyas, üzerinde ittifak olmayan ve delille sabit bulunmayan bir asıla kıyas olmaktadır. Aksine, şuf'a konusunda delil, şuf'adarın hakkını satış akdinden önce düşürmesiyle düşeceği doğrultusundadır. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle buyurduğu sabit olmuştur: "Kişinin ortağına haber vermedikçe, (ortak maldaki hissesini) satması helâl olmaz. Eğer satar ve ortağına haber vermezse, ortağı satışa daha çok hak sahibidir."[37] Bu hadis, satıştan önce şuf'adarın hakkını düşürmesi durumunda, hakkının düşeceği ve ondan sonra bir daha şuf'a hakkını talepte bulunamayacağı konusunda sarihtir. Bu takdirde hadis, kadının nafakasını düşürmesi durumunda, nafakanın düşeceği konusuna bir asıl kabul edilir ve şöyle deriz: Bu zararın def edilmesi için konulmuş bir muhayyerliktir; dolayısıyla, sübutundan önce düşürmesi durumunda, şuf'ada olduğu gibi, düşer. Sonra bu (sizin teziniz), kiralanan eşyada bir ayıbın ortaya çıkması hükmü ile nakz edilmektedir. Çünkü, kiracı, kiralık yere girer veya ayıbı bilir ve sonra fesih muhayyerliğini kullanmazsa, artık daha sonrası için fesih hakkı kalmaz. Onun kiralık eşyadan faydalanma hakkının her an yenilenmesiyle zevcenin nafaka hakkının yenilenmesi aynıdır ve aralarında bir fark yoktur. "Nafakayı veya mehri nikâhtan önce düşürecek olsa, bunlar düşmezler." sözüne gelince, buna karşı şöyle denebilir: Sebebin tam anlamıyla in'ikâd etmediği bir anda hakkın düşürülmesi, sebebin in'ikâdından sonra düşürülmesi gibi değildir. Bu, mesele hakkında icmâ bulunduğu zaman böyledir. Eğer mesele hakkında

37. Müslim, 1608 (134).

ihtilâf varsa, bu durumda iki düşürme arasında fark yoktur ve iki hüküm arasını eşit kılarız. Eğer aralarında fark varsa, bu durumda da kıyas mümkün olmayacaktır.

İmam Ahmed'den gelen bir diğer rivâyete göre de, kadının fesih hakkı yoktur. Bu da Ebu Hanife ve onun iki talebesinin görüşleri olmaktadır. Bu görüşe göre, kadına kocasının kendisinden istifadede bulunmasına imkân vermesi gerekmez. Çünkü, koca istifade bedelini ona teslim etmemiştir. Dolayısıyla, kadının kendisini teslim etmesi gerekmez. Nitekim, müşterinin mebînin (aldığı malın) bedelini verememesi durumunda, onun kendisine teslimi gerekmemektedir. Bu durumda, kocanın hayatını kazanabilmesi ve kendi nafakasını çıkarabilmesi için karısına yol vermesi gerekmektedir. Zira kadını nafakasız olarak evinde tutması, kadına zarar vermek olur.

Soru: Şayet kadın varlıklı olsa, bu durumda koca onu evinde tutabilir mi? Buna da aynı şekilde, kadını evinde tutamayacağı şeklinde cevap vermişlerdir. Çünkü, koca kadını, ancak nafakasını karşıladığı ve onu yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarından müstağni kılabildiği zaman, ondan şer'an istifade edebilmesi amacıyla kendi evinde tutabilir. Bu şartlar bulunmadığı zaman, koca karısını kendi evinde tutma hakkına sahip değildir. Bu görüş selef ve haleften bir grup ulemaya aittir.

Abdürrezzak, İbn Cüreyc'den nakleder: O şöyle der: "Atâ'ya, karısına nafaka için uygun bir şey bulamayan kimse hakkında sordum." O: "Kadın için ancak bulduğu vardır. Kadının kendisini boşama hakkı yoktur." dedi. Hammâd b. Seleme, bir grup vasıtasıyla karısının nafakasını teminden aciz olan bir adam hakkında Hasan el-Basrî'nin şöyle dediğini rivâyet eder: "Kadın ona yardımcı olur, Allah'tan korkar ve sabreder; kocası de elinden geldiğince ona infakta bulunur. " Abdürrezzâk, Ma'mer'den nakleder: "Zühri'ye, karısının nafakasını temin etmekten aciz olan bir adam hakkında, araları ayrılır mı? " diye sordum. O:"Kadın teenniyle hareket eder ve araları ayrılmaz. " dedi ve: "Allah kimseye verdiği rızkın üzerinde bir yük yüklemez. Allah güçlükten sonra kolaylık verir."[38] âyetini okudu. Ma'mer: "Ömer b. Abdulaziz'in de aynen Zührî'nin dediği gibi söylediği bana ulaşmıştır." demiştir. Abdurrezzâk, kocası tarafından nafakası karşılanamayan kadın hakkında Süfyân es-Sevrî'nin: "O imtihan edilen bir kadındır, sabretsin ve "araları ayrılır" diyen âlimlerin görüşüne sarılmasın." dediğini nakletmiştir.

Ben derim ki: Bu konuda Ömer b. Abdülaziz'den üç rivâyet bulunmaktadır ve birincisi budur.

İkincisi: İbn Vehb, Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd — babası tarikiyle

38. Talâk, 65/ 7.

rivâyet eder: O (babası) şöyle der: Ömer b. Abdülaziz'i, karısı tarafından şikâyet olunan ve nafakasını temin etmediği belirtilen bir koca hakkında: "Ona bir veya iki ay bir mühlet verin. Eğer o vakite kadar nafakasını temin etmezse aralarını ayırın." derken işittim.

Üçüncüsü: İbn Vehb, İbn Lehia — Muhammed b. Abdurrahman vasıtasıyla nakleder. Muhammed şöyle anlatır: Bir adam kızını birisine nikâhladığını, fakat onun kızının nafakasını temin etmediğini ifadeyle, Ömer b. Abdülaziz'e şikâyetçi olur. Ömer b. Abdülaziz kocayı çağırtır, adam gelir ve: "O, benim bir şeyim bulunmadığını bildiği halde kızını bana nikâhladı." der. Ömer b. Abdülaziz: "Sen onu tanıdığın halde nikâhladın, öyle mi? " diye sorar. Adam: "Evet!" der. Ömer: "Bu durumda ben ne yapayım? Âileni al, götür! " der.

Bu durumda eşlerin aralarının ayrılmaması görüşü, tüm Zâhirîlerin mezhebi olmaktadır. Bu konuda İmam Mâlik ve diğerleri onlara karşı çıkmıştır. İmam Mâlik: "Öncekilere yetiştim. Onlar: Erkek, karısının nafakasını temin etmediği zaman araları ayrılır, diyorlardı." demiştir. Kendisine: "Ashab, fakr u zarûret içerisinde idiler, (bununla birlikte eşler arası bu yüzden ayrılmıyordu)." diye sordular. İmam Mâlik: "Bugün insanlar artık onlar gibi değillerdir. Kadın, sadece ondan bir şeyler umduğu için, onunla evlenmiştir." diye cevap vermiştir.

Onun sözünün anlamı şudur: Sahâbe kadınları, Allah rızasını ve ahiret yurdunu istiyorlardı, onların amaçları dünyalık elde etmek değildi. Dolayısıyla onlar, kocalarının yoksul olmasına aldırmıyorlardı. Çünkü kocaları da kendileri gibi idiler. Günümüz kadınlarına gelince, onlar sadece kocalarının dünyalıklarından yararlanmak, nafaka ve giyim kuşama kavuşmak için evlenmektedirler. Bugünün kadını, sadece dünya umudu ile evlenmektedir. Dolayısıyla, bugün artık örf haline gelen bu şart, sanki akit içerisinde sarih olarak zikredilmiş gibi olmuştur. Sahâbe ve onların telakkileri de, akit içinde şart koşulmuş gibi idi. İmam Mâlik'in mezhebine göre, bir şart örf (marûf) haline geldiğinde, o sanki akitte zikredilmiş gibi kabul edilir. İmam Mâlik'in sözünden ne kasdettiğini ve onun amacını anlayamayanlar, onun bu sözünü tepkiyle karşılamışlardır.

Mesele hakkında bir görüş daha vardır: Buna göre, koca zor durumda (yoksul) bulunur ve nafakayı temin edemezse, onun nafakasını buluncaya kadar hapsedilir. Bu görüşü, İbn Hazm ile İbn Kudâme ve daha başkaları, Basra kadısı Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'den nakletmişlerdir. Allah! Allah! Şaşmamak kabil değil! Bu adam niçin hapsediliyor ve hem hapis, hem yoksulluk, hem de âilesinden ayrı

düşürülmek işkencesine neden maruz bırakılıyor?! Sübhânallah! Bu din aleyhine büyük bir iftiradır. İlmin kokusunu almış bir kimsenin bile bu görüşe kail olacağını zannetmiyorum.

Konuyla ilgili bir başka görüş de şudur: Kocanın fakir olup kendi nafakasını temin edememesi durumunda, onun nafakasını karısı temin eder. Bu Ebu Muhammed b. Hazm'ın görüşü olmaktadır. Hiç şüphesiz bu görüş, el-Anberî'nin görüşünden daha iyidir. İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da şöyle demektedir: Eğer koca, kendi nafakasını temin etmekten aciz olursa ve karısı da zengin bulunursa, kocasının nafakasını temin etmekle yükümlü tutulur ve daha sonra kocanın durumu düzeldiğinde de harcadıklarını geri alamaz. Bunun delili şu âyet-i kerîmedir: " Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya borçtur. Herkese ancak gücü nisbetinde teklifte bulunulur. Ana çocuğundan, çocuk kendisinin olan baba da çocuğundan dolayı zarara sokulmasın. Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur."(39) Zevce de vâristir. Öyleyse bizzat Kur'an nassıyla onun üzerine de nafaka vâcibtir.

İbn Hazm'a şaşmamak elde değil! Eğer âyetin akışı üzerinde düşünecek olsaydı, bu anladığının aksini anlayacaktı. Çünkü Yüce Allah:"Yiyecek ve giyeceklerini uygun bir şekilde sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya borçtur." buyurmuştur. Şüphesiz âyette geçen zamirler zevcelere aittir. Sonra da: " Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur." buyurmuştur. Dolayısıyla Yüce Allah annelerin nafaka ve giyecekleriyle ilgili yükümlülüğün benzerini, aynen varis olunan (yani baba) üzerine yüklediği gibi, babanın veya çocuğun varisleri üzerine de yüklemiştir. Bu itibarla, âyette zevcelerin dışındaki kimseler için nafaka yükümlülüğü sözkonusu mudur ki, âyetin umûmu onun kail olduğu görüş üzerine hamledilsin!

Yoksulluk sebebiyle, nikâhın feshedilemeyeceği görüşünde olanlar şu âyeti delil olarak kullanmaktadırlar: "Varlıklı olan kimse, nafakayı varlığına göre versin; rızkı ancak kendisine yetecek kadar verilmiş olan kimse, Allah'ın kendisine verdiğinden versin. Allah kimseye verdiği rızkı aşan bir yük yüklemez. Allah, güçlükten sonra kolaylık verir."(40) Bunlar şöyle diyorlar: Yüce Allah, koca üzerine bu durumda iken nafaka yükümlülüğü getirmediğine göre, bu haliyle koca, üzerine vacib olmayan bir şeyi terketmiş olmaktadır ve bundan dolayı da günahkar değildir. Dolayısıyla yoksulluk sebebiyle nafaka teminine kadir olamamak, kişiyle sevgilisi, huzur ve sükun bulduğu eşi arasını ayırma ve böylece ona işkence etme sebebi olamaz. Müslim, *Sahih*'inde Ebu'z-Zübeyr hadisinde

39. Bakara, 2/233.
40. Talâk, 65/7.

şöyle rivâyette bulunur: Câbir anlatır: Hz.Ebu Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in (s.a.) huzuruna girdiler. Hz. Peygamber'i, etrafında kadınları olduğu halde kederli kederli, susmuş bir halde otururken buldular. Bunun üzerine Ebu Bekir: "Yâ Rasûlallah! Hârice'nin kızını bir görseydin! Benden nafaka istedi. Ben de kalktım onun boğazını sıktım." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) güldü ve: "Bunlar da etrafımda gördüğün gibi, benden nafaka istiyorlar." buyurdu. Derken Hz. Ebu Bekir Hz. Âişe'nin boğazını, Hz. Ömer de Hz. Hafsa'nın boğazını sıkmağa kalkmışlardı. İkisi de: "Siz Resulullah'tan onda olmayan bir şeyi istiyorsunuz ha!" diyorlardı. Hz. Âişe ve Hz. Hafsa: "Vallahi Rasûlullah'da (s.a.) olmayan bir şeyi asla istemeyeceğiz!" demişlerdi. Sonra Hz. Peygamber (s.a.) onlardan bir ay uzaklaşmıştı..."[41]

İşte Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.) huzurunda kızlarını dövmüşlerdir. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in bulamayacağı bir nafaka istemişlerdi. Onların, haklarını talepte bulunan kimseleri dövmeleri ve Hz. Peygamber'in de bunu tasvip buyurmaları düşünülemez, bu mümkün değildir. Dolayısıyla bu, yoksulluk durumunda onların talepte bulundukları konuda hakları bulunmadığına delâlet etmektedir. Onların bu talepleri batıl olduğuna göre, bu durumda kadına, isteme hakkı bulunmayan, kendisine helâl olmayan bir şeyin yokluğundan dolayı nikâhı feshetme yetkisi nasıl verilebilir? Yüce Allah, alacaklı olan kimsenin, borçlu olan kimseye, sıkıntı içerisinde olması durumunda, fırsat buluncaya kadar alacağını ertelemesini emretmiştir. Nafaka da nihâyet bir borç telakki edilebilir; bizzat Kur'an nassı zevceye, kocasına yoksulluktan kurtuluncaya kadar mühlet vermesini emretmektedir. Tabii bu izah nafakanın kocanın zimmetinde sabit olması esası üzerine mebnidir. Eğer zamanın geçmesiyle nafaka düşer, denilecek olursa, bu durumda kadının fesih yetkisinin bulunması son derece uzak olmaktadır.

Bunlar şöyle devam etmektedirler: Yüce Allah, alacaklı olan kimseye, borçlunun elinin dar olması durumunda kendisine mühlet vermesini vacib kılmış ve onu hakkını terketmek suretiyle tasaddukta bulunmaya davet etmiştir. Bu iki işin ötesinde yapılacak başka bir muamele zulüm olacaktır ve Allah onu alacaklı için mübah kılmamıştır. İşte biz bu kadına tam harfi harfine Allah'ın buyruğu ile hükmediyor ve ona diyoruz ki: Ya kocana yoksulluktan kurtuluncaya kadar mühlet verirsin, ya da ona tasaddukta bulunursun, bu iki şıktan başka senin için başka bir hak bulunmamaktadır.

41. Müslim, 1478.

Sahâbe içerisinde, varlıklı olanlar da yoksul olanlar da vardı. Yoksul olanları varlıklı olanlardan kat kat fazla bulunuyordu. Buna rağmen, Hz. Peygamber (s.a.) hiçbir kadına kocasının yoksulluğu sebebiyle nikâhı feshetme imkânı asla vermemiş ve yine hiçbir kadına eğer dilerse sabredeceği veya dilerse bu sebeple nikâhı feshedebileceği yetkisinin bulunduğunu bildirdiği de vâki değildir. Hz. Peygamber (s.a.) hükümleri Allah'tan aldığı emirlerle koyar. Haydi farzedelim ki, zevceler haklarını terkettiler; bunların içlerinde bir kadın dahi mi hakkını talepte bulunmamıştı?! İşte hanımları, kadınların en hayırlıları oluyorlardı, buna rağmen O'ndan nafaka talebinde bulunuyor, hatta O'nu kızdırıyorlardı ve Hz. Peygamber (s.a.) de onlara karşı aşırı öfkesinden dolayı bir ay süreyle yanlarına uğramayacağına dair yemin ediyordu. Eğer O'nun şeriatında yer eden hüküm, kocaların nafaka temininden aciz kalmaları durumunda zevcelerin nikâhı feshedebilecekleri şeklinde olsaydı, tek bir kadından da olsa bu konuda kendilerine şikâyet intikal ederdi. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.), nikâhın ortadan kaldırılması konusunda, nafakanın bulunmaması zaruretinden daha aşağı mertebede olan zaruretten dolayı davalar intikal etmiştir. Rifâa'nın (boşanan) karısı kendisine gelerek şöyle anlatmıştır: "Ben Rifâa'dan sonra Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim. Onda bulunan, elbisenin saçağı gibi bir şey." demişti. Kadın, yeni kocasıyla kendisini ayırmasını istiyordu. Malumdur ki, bu gibi durumlar, onların içinde bulundukları yoksulluk durumlarına göre son derecede azdı. Buna rağmen hiçbir kadın çıkıp da, yoksulluktan dolayı kendisiyle kocası arasının ayrılması talebinde bulunmamıştı.

Yüce Allah zenginliği de fakirliği de insanlar için yaratmıştır. Kişi zaman olur fakirliğe düşer, zaman olur zenginliğe kavuşur. Eğer her fakir düşen kimsenin zevcesi nikâhı feshedecek olsaydı, büyük bir belâ her tarafı sarar, şer alır başını yürür ve dünyadaki evliliklerin yarıdan çoğu feshedilir, ayrılık çoğu kez kadınların eline tevdi edilmiş olurdu. Dünyada darlığa düşmeyen, ara sıra da olsa nafaka temini konusunda sıkıntı çekmeyen kim var ki?

Şayet zevce müzmin bir hastalığa yakalansa ve bu sebepten dolayı koca onun kadınlığından istifade edemese, bu sebepten dolayı kocanın nikâhı feshetme yetkisi yoktur. Hatta onunla cimada bulunma imkânı olmamasına rağmen, koca üzerine kadının tam nafakasını vacib kılmaktadırlar. Hal böyle iken, nihâyet zevcenin kadınlığından istifade bedeli olarak telakki edilebilecek nafakanın temin edilememesi durumunda, ona nikâhı feshetme imkânı nasıl verilebilir?!

Ebu Hureyre hadisine gelince, bizzat Ebu Hureyre'nin kendisi,

"Nafakamı temin et, yoksa boşa!..." sözünün kendi dağarcığından olduğunu, Hz. Peygamber'in sözünden bulunmadığını ifade etmiştir. *Sahih*'te bu böyledir. Aynı hadisi Said b. Ebi Said de ondan rivâyet etmiş ve: Ebu Hureyre bu hadisi rivâyet ettikten sonra şöyle derdi: "Karın şöyle der:...." diyerek Ebu Hureyre'nin hadise ziyade ettiği kısmı zikretmiştir.

Hammad b. Seleme — Âsım b. Behdele — Ebu Sâlih — Ebu Hureyre senediyle Hz. Peygamber'den benzeri rivâyet edilen ve Yahyâ b. Said aracılığıyla, Saîd b. Müseyyeb'in, zevcesine infakta bulunacak bir şey bulamayan adam hakkında "Araları ayrılır." dediğine işarette bulunulan hadise gelince; o münker bir hadistir, Hz. Peygamber'den (s.a.) sadır olması ihtimali yoktur. En iyimser ihtimalle o, Ebu Hureyre'nin kendi sözü olabilir. Anlaşılan odur ki, hadis mâna yolu ile rivâyet edilmiştir ve râvi Ebu Hureyre'nin:"Karın: Beni doyur, yoksa boşa! der." sözünü kasdetmiştir. Yoksa Ebu Hureyre'nin bilgisi dahilinde, Hz. Peygamber'e (s.a.) karısının nafakasını temin imkânından mahrum olan birisinin durumunun sorulduğu ve O'nun da "Araları ayrılır." diye buyurduğu şeklinde anlaşılmasına gelince, Allah'a yeminle belirtiriz ki, bunu ne Hz. Peygamber söylemiş, ne Ebu Hureyre O'ndan işitmiş ve ne de onu rivâyette bulunmuştur. Nasıl olabilir ki, Bizzat Ebu Hureyre, Hz. Peygamber'den (s.a.): Karın: "Beni doyur, yoksa boşa!" der diye rivâyet edilmesini caiz görmüyor ve bu ifadenin Hz. Peygamber'e nisbeti gibi yanlış bir anlayışa düşülmemesi için, bunun bizzat kendi dağarcığından olduğunu ifade ediyor.

Bu konuda şer'i kaide ve asılların gereği odur ki, eğer adam kendisinin varlıklı olduğu şeklinde kadını kandırır ve bu şekilde onunla evlenirse, sonra yoksul olduğu ortaya çıkarsa, veya varlık sahibi olur, fakat karısının nafakasını vermezse; bu durumda kadın da kocasının malından, kendiliğinden veya hâkim aracılığıyla yeterli miktarda nafaka alamıyorsa, nikâhı feshetme yetkisi vardır. Ama kocanın yoksulluğunu bile bile evlenmişse, veya adam varlıklı olmasına rağmen bir musibetle malı telef olmuş ve yoksul düşmüşse, bu durumda kadının fesih hakkı yoktur. İnsanlara her an bolluktan sonra yoksulluk musibeti arız olagelmiştir. Onların (selef) eşleri, bu sebepten dolayı aralarını ayırmak üzere kocaları aleyhine dava açmamışlardır. Tevfik ancak Allah'tandır.

Çoğunluk fukaha:"Kocanın mehri verememesi durumunda, kadının nikâhı fesih hakkı yoktur." demişlerdir. Bu görüş İmam Ebu Hanife ve tâbilerine aittir. İmam Ahmed'in mezhebinde sahih olan görüş de bu olmaktadır. Bütün öğrencilerinin tercihleri de bu doğrultudadır. Şâfiî mezhebi fakihlerinden pek çoğunun görüşü de böyledir. Şeyh Ebu İshâk ve Ebu Ali b. Ebi Hureyre, tafsile giderek: "Eğer zifaftan önce ise, bu

sebepten dolayı nikâhı fesih hakkı sabit olur; zifaftan sonra ise sabit olmaz." demişlerdir. Bu görüş, İmam Ahmed'in mezhebinde bulunan vecihlerden birisini oluşturmaktadır. Mehir tam bir bedel olarak telakki edilmesine ve nassın da delâlet ettiği gibi satış akdindeki mebiin bedelinin ödenmesinden daha gerekli olmasına rağmen hükmü böyledir. Mehrin ödenememesi durumunda nikâhın feshedilemeyeceği ve benzeri hükümler, aynısıyla nafakanın ödenememesi durumunda da hatta öncelikli olarak sözkonusu olur.

Soru: Burada, kocanın nafaka temininden âciz kalması durumunda kadına ulaşacak zarar, mehri ödemekten âciz kalması durumunda sözkonusu olacak zarardan daha büyüktür. Çünkü bünye, mehirsiz de hayatiyetini devam ettirebilir, fakat nafakasız yapamaz; denilebilir.

Cevap: Bünye, kocanın nafakası olmadan da hayatiyetini idame ettirebilir. Meselâ kadın kendi malından ihtiyaçlarını karşılayabilir veya nafakasını kendi yakınları karşılayabilir veya yün eğirmek gibi kendi el emeğiyle geçinebilir. Kısaca, kadın iddet zamanında neyle yaşıyorsa onunla hayatiyetini idame ettirebilir. Kocanın nafaka temininden âciz kaldığı zamanlar, sanki kadının iddet zamanı imiş gibi kabul edilir.

Sonra kadının fesih hakkının bulunduğunu kabul edenler şöyle diyorlar: "Kadının kantarlarla altın ve gümüşü de olsa, kocasının nafakasını teminden âciz kalması durumunda nikâhı feshetme hakkı vardır." Bu görüşün tam karşısında ise Batı'nın mancınığı olan Ebu Muhammed b. Hazm'ın: "Bu durumda kadının kocasının nafakasını karşılaması vacip olur; malını ona verir ve kendisini ona teslim eder." şeklindeki görüşü bulunmaktadır. Şaşılacak bir görüş olarak da, Anberî'nin "Koca hapsedilir." şeklindeki ifadesi bulunmaktadır.

Şeriatın asılları ve kaideleri, bunların içerdikleri maslahatlar ve zararların def'i gibi hususlar, iki zarardan daha ağır olanını, hafifini göğüslemek suretiyle bertaraf etme, daha büyük maslahatı elde etmek amacıyla daha küçük maslahatı göz ardı etme prensibi üzerinde durduğumuzda, bu zikrettiğimiz görüşler arasında hangisinin daha uygun olduğu ortaya çıkacaktır. Tevfik ancak Allah'tandır.

e) Hz. Peygamber'in (s.a.) Bâin Talâkla Boşanan Kadının Nafaka ve Mesken Hakkının Bulunmadığına Dair Kur'an'a Uygun Hükmü:

Müslim, *Sahih*'inde Fâtıma bt. Kays hadisinde rivâyet eder: Ebu Amr b. Hafs, Fâtıma'yı gıyaben bâin talâkla boşamış da, vekili ona arpa göndermiş. Fâtıma buna razı olmamış. Fakat Ebu Amr'ın vekili: Vallahi,

senin bizde bir hakkın yoktur; demişti. Bunun üzerine Fâtıma, Rasûlullah'a (s.a.) gelerek bu meseleyi anlatmış. Hz. Peygamber (s.a.): "Senin onda nafaka hakkın yoktur." buyurmuş ve iddetini Ümmü Şerik'in evinde geçirmesini emretmişti. Sonra: "Ümmü Şerik, ashabımın daima ziyaretine gittikleri bir kadındır. Sen İbn Ümmü Mektûm'un yanında iddet bekle. Çünkü o âmâ bir adamdır. Yanında üstünü çıkarabilirsin. (Nikâh için) helâl olduğun zaman bana bildir!" buyurmuştur. Fâtıma şunları söylemişti: (Nikâha) helâl olduğum vakit kendilerine, Muâviye b. Ebî Süfyân ile Ebu Cehm'in beni istediklerini söyledim. Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: "Ebu Cehm sopasını omuzundan indirmez; Muâviye'ye gelince, o da yoksuldur; hiç malı yoktur. Sen Üsâme b. Zeyd ile evlen!" Ben buna razı olmadım. Sonra (tekrar): "Sen Üsâme b. Zeyd ile evlen! " buyurdu. Bunun üzerine onunla evlendim. Allah onda hayır halk etti; ben de gıpta ettim.[42]

Yine Müslim'in *Sahîh*'inde rivâyet edilir:

Fâtıma'yı kocası Hz. Peygamber (s.a.) zamanında boşamış ve kendisine düşük bir nafaka vermişti. Fâtıma bunu görünce: "Vallahi, Rasûlullah'a (s.a.) bildireceğim! Şayet benim için nafaka varsa, işime yarayanı alırım; bana nafaka yoksa, ondan hiçbir şey almam!" demişti. Fâtıma şunu söylemişti: Müteakiben bunu Hz. Peygamber'e (s.a.) söyledim de:" Sana ne nafaka vardır, ne de mesken!" buyurdu.[43]

Yine Müslim'in *Sahîh*'inde, ondan şöyle rivâyet edilir: Ebu Hafs b. el-Muğîre el-Mahzûmî, Fâtıma'yı üç talâk ile boşamış, sonra Yemen'e gitmişti. Aile efradı Fâtıma'ya: "Senin bizde nafaka hakkın yoktu." demişlerdi. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd birkaç kişiyle kalkarak Meymûne'nin evinde bulunan Rasûlullah'a (s.a.) gelmişler ve: "Gerçekten Ebu Hafs, karısını üç talâk ile boşamıştır. Acaba bu kadına nafaka var mıdır?" diye sormuşlardı. Hz. Peygamber (s.a.): "Ona nafaka yoktur ama iddet vardır." buyurmuştu. Fâtıma'ya da: "Nefsin hakkında (yani evlilik hususunda) benden habersiz bir iş yapma!" diye haber göndermiş ve Ümmü Şerik'in evine taşınmasını emir buyurmuştu. Sonra tekrar haber göndererek:"Ümmü Şerik'e ilk muhacirler ziyarete gelirler; sen âmâ İbn Ümmü Mektûm'un yanına git! Çünkü baş örtünü attığın zaman seni görmez." buyurmuştur. Bunun üzerine Fâtıma onun yanına gitmiş. İddeti dolunca Rasûlullah (s.a.) kendisini Üsâme b. Zeyd b. Hârise'ye nikâh etmiştir.[44]

Yine Müslim'in *Sahîh*'inde rivâyet edilir: Ubeydullah b. Abdullah b.

42. Müslim, 1480.
43. Müslim, 1480 (37).
44. Müslim, 1480 (38).

Utbe anlatır: Ebu Amr b. Hafs b. Muğire, Ali b. Ebi Tâlib ile birlikte Yemen'e gitmiş, karısı Fâtıma bt. Kays'a, kendisini geri kalan son talâkla boşadığı haberini göndermişti. Hâris b. Hişâm ile Ayyâş b. Rabia'ya da Fâtıma'ya nafaka vermelerini emretmişti. Bunlar Fâtıma'ya: "Vallahi, senin için nafaka yoktur; meğer ki, hâmile olasın! demişler. Bunun üzerine Fâtıma Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek bunların söylediklerini O'na anmış, Hz. Peygamber: "Sana nafaka yoktur." buyurmuştu. Fâtıma kendisinden evden taşınmak için izin istemişti, O da izin vermişti. Fâtıma: "Nereye (taşınayım) yâ Rasûlallah?" diye sormuştu. "İbn Ümmü Mektûm'un evine!" buyurmuştu. Bu zat âmâ idi. Fâtıma onun yanında elbisesini üzerinden indirebilir; kendisini göremezdi. Fâtıma'nın iddeti bitince Hz. Peygamber (s.a.) kendisini Üsâme b. Zeyd'e nikâhlamıştı. Sonra Mervân bu hadisi sormak için Kabisa b. Züeyb'i Fâtıma'ya göndermiş; o da hadisi kendisine nakletmişti. Mervân: "Biz bu hadisi bir kadından başka bir kimseden işitmedik; insanları uygularken bulduğumuz mutemed ve sahih hususla amel edeceğiz; demişti. Fâtıma Mervân'ın sözünü duyduğu vakit: "Öyle ise sizinle aramızda (hakem) Kur'an vardır. Allah (cc.): "Onları —apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana— evlerinden çıkarmayın... Bilmezsin, olur ki Allah bunun ardından (gönlünüzde sevgi gibi) bir hal meydana getirir." buyurmuştur. Bu, ric'at hakkına sahip olanıdır. Üç talâktan sonra ne gibi bir hal sözkonusu olabilir? Kadın hamile olmadığı zaman nasıl ona nafaka yoktur, diyorsunuz? Onu niye hapsediyorsunuz?" demişti.[45]

Ebu Davud, Müslim'in senediyle naklettiği bu hadiste şöyle rivâyette bulunmuştur: Ayyâş b. Ebi Rebia ve Hâris b. Hişâm'ın: "Hamile olmadıkça, sana nafaka yoktur! sözleri üzerine Fâtıma, Hz. Peygamber'e (s.a.) geldi ve (durumu ona iletti). Hz. Peygamber (s.a.) : "Hamile olmadıkça, sana nafaka yoktur." buyurdu.[46]

Yine Müslim'in *Sahih*'inde rivâyet edilir: Şa'bi anlatır: Fâtıma bt. Kays'ın yanına girdim de ona Rasûlullah'ın (s.a.) kendisine verdiği hükmü sordum. Şu cevabı verdi: "Kocam beni bâin talâkla boşadı. Ben de onu mesken ve nafaka hususunda Rasûlullah'a (s.a.) dava ettim. Ama bana ne mesken verdi, ne de nafaka. (Yalnız) İbn Ümmü Mektûm'un evinde iddet beklememi emir buyurdu." [47]

Yine Müslim'in *Sahih*'inde, Ebu Bekr b. Ebi'l-Cehm el-Adevi anlatır: Fâtıma bt. Kays'ı konuşurken işittim: Kocası kendisini üç talâkla

45. Müslim, 1480 (41).
46. Ebu Davud, 2290.
47. Müslim, 1480 (42).

boşamış da Rasûlullah (s.a.) ona mesken ve nafaka vermemiş. (Fâtıma dedi ki): Rasûlullah (s.a.) bana: "Nikâh için helâl olduğun vakit bana bildir!" buyurdu. Ben de kendilerine bildirdim.

Müteâkiben Fâtıma'yı Muâviye ile Ebu Cehm ve Üsâme b. Zeyd istemişler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.): "Muâviye yoksul bir adamdır; hiçbir malı yoktur. Ebu Cehm'e gelince, kadınları çok döğen bir adamdır. Lakin Üsâme b. Zeyd!.." buyurdular. Fâtıma eliyle şöyle işaret ederek: Üsâme ! Üsâme!.. dedi. Rasûlullah (s.a.) ona: "Allah ve Rasûlüne itaat senin için daha hayırlıdır." buyurdu. Fâtıma: "Ben de onunla evlendim ve gıpta ettim." dedi.[48]

Yine Müslim'in *Sahih*'inde onun şöyle anlattığı rivâyet edilmiştir:

Kocam Ebu Amr b. Hafs b. Muğîre beni boşadığını haber vermek için Ayyâş b. Ebî Rabia'yı bana gönderdi. Onunla beş ölçek kuru hurma, beş ölçek de arpa yollamıştı. Ben: "Nafakam yalnız bundan mı ibaret? İddetimi sizin evinizde geçirmeyecek miyim?" dedim. Ayyâş: "Hayır." cevabını verdi. Bunun üzerine hemen elbisemi kuşanarak Rasûlullah'a (s.a.) geldim. (Bana): "Kocan seni kaç defa boşadı? " diye sordu. "Üç defa!" dedim. "Doğru söylemiş; sana nafaka yoktur. İddetini amcan oğlu İbn Ümmü Mektûm'un evinde bekle. Çünkü onun gözü görmez. Yanında elbiseni üzerinden atabilirsin. İddetin bittiği zaman hemen bana haber ver!" buyurdu.[49]

Nesâî, *Sünen*'inde bu hadisi bütün tarik ve lâfızlarıyla rivâyet etmiştir. Bazıları tenkide bir mahal olmayacak sıhhattedir. Bunlarda Hz. Peygamber (s.a.) ona şöyle buyurmuştur: "Nafaka ve mesken, ancak kocası için ric'at etme imkânı bulunan (boşanmış) kadın içindir."[50]

Aynı hadisi Dârakutnî rivâyet etmiştir. Bu rivâyette şöyle demiştir: Hz. Peygamber'e (s.a.) geldi ve ona durumu anlattı. Fâtıma sonra şöyle dedi: Bana ne mesken ne de nafaka takdir etti. "Mesken ve nafaka, ancak ric'î talâkla boşanan kadın için sözkonusudur." buyurdu. Bu lâfzı Nesâî de zikretmiştir. Her ikisinin isnadı da sahihtir.[51]

Yüce Allah şöyle buyurur: "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın; Rabbiniz olan Allah'tan sakının; onları — apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana— evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Allah'ın sınırlarını kim aşarsa, şüphesiz kendine yazık etmiş olur. Bilemezsin, olur ki, Allah bunun ardından (gönlünüzde sevgi gibi)

48. Müslim, 1480 (42).
49. Müslim, 1480 (48).
50. Nesâî, 6/144. İsnadı sahihtir.
51. Dârakutnî, s.434 ; Nesâî, 6/144. Müellifin de ifade ettiği gibi isnadı sahihtir.

bir hal meydana getirir. Kadınların iddet süreleri biteceğinde onları ya uygun şekilde alıkoyun, ya da uygun bir şekilde onlardan ayrılın. İçinizden de iki âdil şahit getirin. Şâhitliği Allah için yapın... Allah her şey için bir ölçü var etmiştir."[52]

Yüce Allah bu âyetlerde, iddet süreleri bitiminde eşlerini tutmak ya da uygun bir şekilde onları salıvermek haklarına sahip kocalara, karılarını evlerinden çıkarmamalarını, eşlerine de çıkmamalarını emretmektedir. Dolayısıyla bu emir, boşadıktan sonra artık kocaları için rücû hakkı bulunmayan zevcelerin çıkarılmalarının cevazına delil olmaktadır. Yüce Allah, bu boşanmış kadınlar hakkında birbirinden ayrılması mümkün olmayan, birbirleriyle bağlantılı hükümler getirmiştir:

1 — Kocalar, onları evlerinden çıkaramazlar.

2 — Kadınlar da kocalarının evlerinden çıkamazlar.

3 — İddet dolmadan önce, kocaları kendilerini iyilikle tutabilmek ya da güzellikle salıvermek haklarına sahiptirler.

4 — İki âdil şâhidin tutulması. Bu şahitler, ya vacip ya da müstehap olarak ric'at üzerine tutulurlar. Yüce Allah: "...Bilemezsin, olur ki, Allah bunun ardından (gönlünüzde sevgi gibi) bir hal meydana getirir." ifadesiyle bunun hikmetine ve bu hükümlerin ric'î talâkla boşanmış kadınlar için olduğuna işaret buyurmuştur. Yüce Allah'ın bu âyetteki "Bilemezsin, olur ki, Allah bunun ardından (gönlünüzde sevgi gibi) bir hal meydana getirir. " buyruğundan maksat, kocanın boşadığı karısına müracaatta bulunmasıdır. Selef uleması ve onlardan sonra gelenler âyeti böyle tefsir etmişlerdir.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Muâviye — Davud el-Evdî vasıtasıyla eş-Şa'bî'nin bu âyet hakkında: "Belki sen pişman olursun ve senin rücû etme imkânın olur." dediğini nakleder. Dahhâk ise âyeti: "Umulur ki, iddet içerisinde boşadığı karısına rücû eder." şeklinde açıklamıştır. Atâ, Katâde, Hasan böyle söylemişlerdir. Fâtıma bt. Kays'ın: "Üç talâktan sonra ne gibi bir hal olabilir." şeklindeki sözü daha önce geçmişti. Bunlar da açıkça delâlet eder ki, âyette sözkonusu edilen talâk, hakkında bu hükümler sabit olan ric'î talâktır. Hâkimler hâkimi ve rahmetiyle her şeyi kuşatan Yüce Allah'ın hikmeti, bu hükmü gerektirmiştir; ola ki, koca daha sonra pişman olur, aralarına şeytanın ekmiş olduğu şer ve nefsine uyma gibi durumlar ortadan kalkar da karısına tekrar rücûda bulunur. Nitekim İmam Ali b. Ebî Talib şöyle demiştir: "Eğer insanlar, talâk konusunda Allah'ın emrine uyacak olsalardı, hiçbir adam, asla boşadığı bir kadının arkasına düşmezdi."

52. Talâk, 65/1-3.

Sonra Yüce Allah bu boşanmış kadınların iskan edilmeleri emrini zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: "Onları gücünüz nisbetinde kendi oturduğunuz yerde oturtun."[53] Burda da geçen zamirlerin mercileri hep aynıdır ve hepsinin hükümleri birbiriyle bağlantılıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.):"Nafaka ve mesken, ancak kocası için ric'at etme imkânı bulunan (boşanmış) kadın içindir." sözü Allah'ın kitabından çıkarılmıştır ve onu tefsir etmekte, ondan Yüce Allah'ın muradını açıklamaktadır. Böylece Allah'ın kitabıyla Hz. Peygamber'in hükmü arasındaki uygunluk ortaya çıkmış olmaktadır. Doğru kıyas da aynı şekilde bu ikisine muvafıktır ve onlara muhalif değildir. Şöyle ki, nafaka sadece zevce için sözkonusudur. Kadın ondan ayrıldığı zaman artık kocaya yabancı olmakta ve diğer yabancı kadınların hükmünü almaktadır. Geriye sadece beklemesi gereken iddet kalmaktadır. Bu ise nafakayı gerektirmemektedir. Nitekim şüphe ya da zina yolu ile cima edilen kadına (bekleyeceği iddetten dolayı) nafaka gerekmemektedir. Nafaka sadece, kadının kadınlığından istifade imkânından dolayı gerekmektedir. Bâin talâkla boşanmış kadının iddeti içerisinde ise, kocanın ondan istifadesi imkânı kapanmaktadır. Eğer nafaka sadece iddette bulunduğu için gerekmiş olsaydı, ölüm iddeti bekleyen kadın için de gerekirdi. Zira iddet olmaları bakımından aralarında asla bir fark bulunmamaktadır. Zira her birisi kocasından ayrı düşmüştür ve ondan iddet beklemektedir. Her ikisinden de istifade imkânı kalmamıştır. Yine eğer ona mesken gerekseydi, bu kez nafaka da gerekirdi. Nitekim böyle diyenler de vardır. Nafaka değil de sadece mesken hakkı vardır, şeklindeki bir görüşe gelince, hem nass hem de kıyas buna manidir. Bu görüş, Abdullah b. Abbas ve öğrencileri, Câbir b. Abdillah, fakih sahabî hanımlardan birisi olan Fâtıma bt. Kays — ki bu hanım konu ile ilgili münazaraya da giriyordu— gibi zevata aittir. Ahmed b. Hanbel ve tâbilerinin, İshâk b. Râhûyeh ve tâbilerinin, Davud b. Ali ve tâbilerinin ve diğer hadis ehlinin görüşleri de bu olmaktadır.

Fukahanın bu konu hakkında üç görüşü bulunmaktadır ve her üçü de İmam Ahmed'den rivâyet halinde gelmiştir: Birincisi az önce zikredilen görüştür.

İkincisi: Bâin talâkla boşanmış kadın için hem nafaka hem de mesken hakkı vardır. Bu da Ömer b. el-Hattâb, İbn Mes'ûd ve Kûfe fukahasının görüşü olmaktadır.

Üçüncüsü: Nafaka hakkı yoktur, sadece mesken hakkı vardır. Bu da Medine âlimlerinin görüşü olmaktadır. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de bu görüştedirler.

53. Talâk,65/6.

f) Fâtıma bt. Kays Hadisine Yöneltilen Eski ve Yeni Tenkitler :

Hadise yöneltilen ilk tenkit Müminlerin Emiri Ömer b. el-Hattab'tan gelmiştir. Müslim *Sahih*'inde rivâyet eder: Ebu İshâk anlatır: Ulu camide Esved b. Yezid ile oturuyorduk. Şa'bî de yanımızda idi. Derken Şa'bî, Fâtıma bt. Kays hadisini, Rasûlullah'ın (s.a.) ona mesken ve nafaka vermediğini rivâyet etti. Bundan sonra Esved bir avuç çakıl taşı alarak onun üzerine attı ve şunları söyledi: Yazık sana! Böyle bir şeyi rivâyet ediyorsun! Ömer: Biz Allah'ın kitabını ve Peygamberımizin (s.a.) sünnetini, belledi mi, unuttu mu bilmediğimiz bir kadının sözü ile terkedemeyiz; ona mesken de vardır, nafaka da. Allah (c.c.): "Onları evlerinden çıkarmayın; kendileri de çıkmasınlar. Meğer ki, apaçık bir kötülük işlemiş olsunlar."[54] buyurmuştur, dedi.[55]

Şöyle diyorlar: İşte Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetinin, "bâin talâkla boşanmış ve iddet bekleyen kadına hem nafaka hem de mesken verileceği" şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Hiç şüphesiz bu merfûdur. Çünkü bir sahabî, "Şu sünnettendir." dediği zaman bu söz merfû olmaktadır. Ya böyle demez de: "Bu Hz. Peygamber'in sünnetindendir." diye Rasûlullah'a nisbetini açıkça beyan ederse, ve hele bunu söyleyen de Hz. Ömer ise durum nasıl olur? Hz. Ömer'in rivâyetiyle, Fâtıma'nın rivâyeti teâruz ettiğinde, Hz. Ömer'in rivâyeti daha makbul olur, özellikle de Kur'an'ın zâhirinin onun rivâyetini desteklemesi durumunda bunda şüphe yoktur. İleride bahsedilecektir.

Saîd b. Mansûr, Ebu Muâviye — Ameş — İbrâhîm senediyle rivâyet eder: Hz. Ömer, yanında Fâtıma bt. Kays hadisi zikredildiğinde: "Bir kadının şehâdetiyle dinimizi değiştirecek değiliz." derdi.

Sahihayn'da Hişâm b. Urve hadisinde Urve'nin şöyle dediği rivâyet edilir: Yahya b. Saîd b. el-As, Abdurrahman b. el-Hakem'in kızıyla evlendi ve onu boşadı ve evinden çıkardı. Onların bu hareketini Urve ayıpladı. Ona: "Ama Fâtıma da çıkmıştı." dediler. Urve devamla şöyle anlatır: Hz. Âişe'ye geldim ve ona bunu haber verdim. O: "Fâtıma bt. Kays için bu hadisi anlatmakta bir hayır yoktur." dedi. Buhârî'nin rivâyetinde şöyle devam edilir: Abdurrahman kızını aldı ve götürdü. Hz. Âişe, Medine valisi olan Mervân'a haberci gönderdi ve: "Allah'tan kork ve kadını kendi evine geri gönder!" dedi. Mervân: "Abdurrahman b. el-Hakem bana galebe çaldı." cevabını verdi. Kâsım b. Muhammed: "Fâtıma bt. Kays'ın durumu sana ulaşmadı mı?" diye sordu. O (Hz. Âişe): "Fâtıma hadisini ağzına

54. Talâk, 65/ 1.
55. Müslim, 1480 (46).

almamak sana zarar vermez." diye cevap vermiştir. Mervân: "Eğer (onun evden çıkması için) bir şer arıyorsan, bu ikisi arasındaki şer (mazeret için) sana yeter."[56] demiştir. Mervân'ın sözünün mânası: Eğer Fâtıma'nın çıkışı, denildiğine göre haşin sözlü birisi olmasından dolayı ise, Yahya b. Said b. el-Âs ile karısı arasındaki şer (onun evden çıkması için) sana yeterli (bir mazeret)tir. " demektir.

Sahihayn'da Urve'den rivâyet edilir: O Hz. Âişe'ye: "Hakem'in kızı falanca'ya baksana, kocası onu bâin talâkla boşamış ve o evinden çıkmış." dedi. Hz. Âişe: "Ne kötü yapmış!" dedi. Urve: Ben ona: "Fâtıma'nın sözünü duymadın mı?" diye sordum. O: "Bunu anmakla Fâtıma'ya bir hayır yoktur." dedi.[57]

Buharî'nin *Sahih*'inde Kâsım hadisinde, Hz. Âişe, Fâtıma'nın "Ona ne mesken vardır ne de nafaka." sözünü kasdederek: "Allah'tan korkmaz mı?" demiştir.[58] Yine Buharî'nin *Sahih*'inde Hz. Âişe şöyle demiştir: " Fâtıma tenha bir yerde idi. Oradaki yerinden korkuldu. Bu yüzden Hz. Peygamber kendisine ruhsat verdi." [59]

Abdürrezzak, İbn Cüreyc — İbn Şihâb — Urve senediyle Hz. Âişe'nin bu konuda, yani üç talâkla boşanmış bir kadının, koca evinden intikaliyle ilgili Fâtıma bt. Kays'in sözünü tepkiyle karşıladığını rivâyet etmiştir.[60]

Kadı İsmâîl, Nasr b. Ali — Babası — Hârûn — Muhammed b. İshâk senediyle nakleder. Muhammed: Sanıyorum Muhammed b. İbrahim'den (duydum): Hz. Âişe, Fâtıma bt. Kays hakkında: "Seni ancak bu dilin çıkardı!" demiş.

Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih, Leys b. Sa'd — Ca'fer — İbn Hürmüz — Ebu Seleme b. Abdirrahman senediyle rivâyet eder: Muhammed b. Üsâme b. Zeyd şöyle der: "Üsâme; Fâtıma, bundan yani (üç talâkla boşanmış kadının) iddeti içerisinde koca evinden intikaliyle ilgili bir şey zikrettiğinde, elindekini ona fırlatırdı."[61]

Müslim *Sahih*'inde, Zührî — Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe — Mervan senediyle rivâyet ettiği hadiste Mervan'ın şöyle dediğini nakleder: "Biz bu hadisi bir kadından başka kimseden işitmedik; insanları üzerinde bulduğumuz mu'temed ve sahih hususla amel edeceğiz."

Ebu Davud *Sünen*'inde rivâyet eder: Meymûn b. Mihrân anlatır: Medine'ye geldim. Saîd b. Müseyyeb'e götürüldüm. Ona: "Fâtıma bt. Kays

56. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 9/421, 422 ; Müslim, 1481 (52).
57. Buharî (*Fethu'l-Bârî*), 9/422 ; Müslim, 1481 (54).
58. Buharî (*Fethu'l-Bârî*), 9/422.
59. Buharî (*Fethu'l-Bârî*), 9/422.
60. *Musannef*, 12023 ; Müslim, 1480 (40).
61. el-Leys'in katibi Abdullah b. Salih zayıftır.

boşanmış ve evinden çıkmış (ne dersin)?" dedim. Said: "O, insanları fitneye düşüren bir kadın olmuştur. O haşin dilli bir kadındı. Âmâ olan İbn Ümmü Mektûm'un yanına bırakılmıştı." dedi.

Yine Ebu Davud *Sünen*'inde, Süleyman b. Yesâr'ın, Fâtıma'nın evinden çıkışı hakkında: "O sadece onun ahlâksızlığından dolayı idi." demiştir.[62]

Müslim hadisi az önce geçmişti. Şa'bî, Fâtıma hadisini zikretmişti. Bunun üzerine Esved bir avuç çakıl taşı alarak onun üzerine atmış ve şunları söylemişti: "Yazık sana! Böyle bir şeyi mi rivâyet ediyorsun?!"

Nesâî'nin rivâyetinde şöyledir: "Yazık sana, niçin böyle bir şeyle fetvâ veriyorsun? Hz. Ömer ona: "Ya bizzat bunu Hz. Peygamberden işittiklerine dair iki şahit getirirsin, yoksa biz bir kadının sözünden dolayı Rabbimizin kitabını terketmeyiz." demiştir.[63]

Leys, Akîl vasıtasıyla İbn Şihâb'dan nakletmiştir: Ebu Seleme b. Abdirrahman, Fâtıma hadisini kendisine zikretmiş ve şöyle demiştir: "İnsanlar, ona (nikâh için) helâl olmadan önce evinden çıktığına dair rivâyette bulundukça tepki göstermişler (onun bu rivâyetini münker bulmuşlar) dır."

Şöyle demişlerdir: Fâtıma'nın rivâyeti ile, Hz. Ömer'in "nafaka ve meskenin gerekeceği" şeklindeki sarih rivâyeti teâruz halindedir. Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Ebî Süleymân'dan nakletmiştir: O, İbrahim en-Nehaî'ye, Şa'bî'nin Fâtıma bt. Kays'tan rivâyet ettiği hadisi bildirmiş. İbrahim kendisine: "Hz. Ömer'e onun sözü bildirilmiş ve O: Belki de yanlış anlamış bir kadının sözünden dolayı Allah'ın kitabından bir âyeti ve Hz. Peygamber'in sözünü terkedecek değiliz. Ben Hz. Peygamber'i: 'Onun mesken ve nafaka hakkı vardır.' derken işittim; demiştir." Bu rivâyeti İbn Hazm *el-Muhallâ*'da rivâyet etmiştir.[64] Bu, Hz. Ömer'in kadrinin yüceliğinden, ashâbın Fâtıma'ya tepki göstermesinden ve Allah'ın kitabına uygunluğundan dolayı Fâtıma hadisi üzerine takdim edilmesi gereken açık bir nass olmaktadır.

9) Tenkitlerin Asılsızlığı :

Bu tenkitlerin esasını dört şey oluşturmaktadır:

Birincisi: Bu hadisin râvisi tek bir kadındır ve rivâyetine şehâdet edecek iki kişi getirememiştir.

62. Ebu Davud, 2294. Râvileri sikadır.
63. Nesâî, 6/209.
64. *el-Muhallâ*, 10/297, 298. Ravileri sikadır; ancak hadis munkatıdır.

İkincisi: Onun bu rivâyeti Kur'an'a muhalefet unsuru taşımaktadır.

Üçüncüsü: Onun evinden çıkması, onun mesken hakkı olmadığı için değildi, bilakis o, kocasının âilesine diliyle eza verdiği için çıkmıştı.

Dördüncüsü: Onun rivâyeti, Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer'in rivâyetiyle teâruz halindedir.

Biz, Allah'ın izniyle, bu dört tenkitten her birisini teker teker ele alacak ve tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Kaldı ki, bu nisbet edilen tenkitler içerisinde kimisi munkatı, kimisi zayıf, kimisi de tenbihte de bulunacağımız gibi tamamen asılsız durumdadır. Bir kısmının izafe edildikleri kimselere nisbeti de hiç kuşkusuz sahih bulunmaktadır.

Birinci tenkide cevap: Bu tenkit râvinin kadın oluşu şeklinde idi. Bu eleştiri hiç şüphesiz bâtıldır, âlimler kesinlikle bu anlayışın karşısındadırlar. İlk imamların tabilerinden olup da bu tür hadisleri delil olarak kullanan kimseler, bu anlayışın ilk karşısında olan ve onu iptal eden kimselerdir. Çünkü imamlar, sünnetlerin erkeklerden öğrenileceği gibi kadınlardan da öğrenilebileceği, onlardan da alınabileceği konusunda müttefiktirler. Nice sünnet vardır ki, imamlar onu tek bir sahabi hanımdan almışlar ve hüsnü kabulle karşılamışlardır. İşte sahabi hanımların "müsned"leri hadis âlimlerinin ellerinde bulunmaktadır. İçlerinden tek bir sahabî hanımın rivâyet ettiği sünnetlerden görmeyi istemediğin varsa görmez, sadece Fâtıma hadisini görürsün. (Bu olmaz.) Diğer sahabî hanımlar içerisinde Fâtıma'nın suçu ne olmaktadır? Ulema Ebu Saîd'in kızkardeşi Furey'a bt. Mâlik b. Sinân'ın, ölüm iddeti bekleyen kadının, iddetini kocası evinde geçirmesiyle ilgili hadisini[65] kabul ve onunla amel etmişlerdir. Fâtıma, ondan ne ilimce, ne de kadir, güvenilirlik ve emanetce daha aşağı derecede değildir. Hatta ondan daha da fakih (anlayışlı) olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Fürey'a sadece bu haberde bilinmektedir. Fâtıma'nın şöhreti, kendisiyle tartışan sahabileri Allah'ın kitabına davet etmesi ve bu konuda onlarla münazara etmesi ise herkesçe bilinen bir husustur. Daha önce de izah edildiği gibi, Fâtıma bu münazaralarda kendisine muhalefet edenlerden daha şanslı da bulunuyordu. Sonra sahâbe kendi aralarında ihtilâfa düşüyorlar, bu durumda mü'minlerin annelerinden birisi, Hz. Peygamber'den (s.a.) bir şey rivâyet ediyor ve ashâp hemen onu alıyorlar ve onun gereğine rücu ediyorlar ve ona karşılık kendi kanaatlerini terkediyorlardı. Onlar, Fâtıma üzerine sadece Hz. Peygamber'in eşi olmaları dolayısıyla takdim ediliyorlardı. Yoksa Fâtıma ilk muhâcir kadınlardan olmaktadır ve Hz.

65. Bk. *Muvatta*, 2/591 ; Ebu Davud, 2300 ; Tirmizî, 1204 ; İbn Mâce, 2031 ; Dârimî, 2/168 ; Ahmed, 6/370, 420 ; Nesâî, 6/199 ; Şâfiî, *Risâle*,(1214) ; Tayâlisî, (1664). Senedi, sağlamdır. İbn Hibbân (1332) ; Hâkim (2/208) ve Zehebî sahih bulmuş lardır.

Peygamber, onu sevgilisi ve sevgilisinin oğlu Üsâme b. Zeyd'e eş olarak münasip görmüştür. Eğer onun hafızasının güçlülüğünü ve ilminin ölçüsünü öğrenmek istiyorsanız, Hz. Peygamber'in minberde anlattıkları uzun Deccal hadisini[66] rivâyetine bakınız; nasıl anlamış, nasıl ezberlemiş ve işittiği gibi de nasıl nakletmiş göreceksiniz. Hiçbir sahabi, hadisin uzun ve garabetine rağmen ona karşı bir tepki ya da tenkit göstermemiştir. Hal böyle iken, kendi başından geçen ve kendisinin davacı olduğu bir hususta Hz. Peygamber'in "Nafaka da yok, mesken de." şeklinde buyurdukları iki kelimelik bir sözü aklında tutamaması düşünülemez. Âdeten kişi başından geçen olayla ilgili bir sözü hem kafasına koyar, hem de istenildiği zaman onu hatırlar. Unutma ihtimali ise, hem onda hem de ona karşı tepki gösteren kimselerde müşterek bir şeydir. Herkes unutabilir. İşte Hz. Ömer, cünübün teyemmümü konusunu unutmuştur. Ammâr b. Yâsir, kendilerine Hz. Peygamber'in cünüplükten dolayı teyemmüm etmeleri[67] emrini hatırlatmışsa da, o hatırlamamış ve cünüp kimse su buluncaya kadar namaz kılamaz, görüşünde sabit kalmıştır.

Yine Hz. Ömer:"Bir eşin yerine başka bir eşi almak isterseniz, birincisine bir yük (kıntâr) altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın."[68] âyetini unutmuş (ve hutbesinde mehir miktarlarının çok yükseldiğinden bahisle azaltılmasını istemiştir.) Orada hazır bulunan bir kadın, ona bu âyeti hatırlatmış, Hz. Ömer de kadının sözüne rücû etmiştir.[69]

Yine o: "Ey Muhammed! Sen de öleceksin, onlar da ölecekler."[70] âyetini, hatırlatılıncaya kadar unutmuştu. Bu durumda, eğer râvinin unutmasının mümkün olması, onun rivâyetinin düşürülmesini gerektiriyorsa, kendisiyle Fâtıma hadisine karşı çıktığınız Hz. Ömer'in rivâyeti de düşer. Eğer bu ihtimal râvinin rivâyetinin düşmesini gerektirmiyorsa, bu takdirde de muâraza sözkonusu olmaz. Dolayısıyla bu tenkit her iki takdirde de tutarsız ve yersizdir. Eğer sünnetler (hadisler) bu gibi iddialarla reddedilecek olursa, ümmetin elinde hadis diye ancak çok az bir şey kalırdı. Sonra âdil bir kimsenin rivâyetinin kabulünü caiz gören ve rivâyet için (şehâdette olduğu gibi) nisâb (en az iki kişi) şartı aramayan kimselerin bu Fâtıma hadisine karşı çıkmaları ve onu tenkit

66. Tam olarak rivayeti için bkz. Müslim, 2942.
67. Buhârî, 7/4 ; Müslim,367.
68. Nisâ, 4/20.
69. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, 1/467. Hadis hakkında "İsnadı iyi ve sağlamdır (ceyyid kavi)" demiştir. Halbu ki, senedinde Mücâlid b. Saîd vardır ve o sağlam değildir. Ömrünün sonuna doğru durumu değişmiştir.
70. Zümer, 39/30.

etmeleri mümkün değildir. Hz. Ömer, sadece bu konuda değil, Ebu Musa'nın isti'zan (izin isteme) ile ilgili hadisi hakkında da şahit istemiş, sonunda Ebu Said onu duyduğuna dair şehâdet etmişti.[71] Yine Muhammed b. Mesleme şehâdette bulununcaya kadar, Muğire b. Şu'be'nin "kadının çocuğunu düşürmesi" ile ilgili hadisini kabul etmemişti.[72] Hz. Ömer'in bu tutumu, hadisler karşısında alınmış bir önlemdi, böylece insanlar her önlerine gelen şeyi Hz. Peygamber'den (s.a.) rivâyet etmeyeceklerdi. Yoksa bizzat Hz. Ömer bir bedevî olan Dahhâk b.Süfyân el-Kilâbî'nin yalnız başına rivâyetini kabul etmişti. Yine o, Hz. Âişe'nin tek başına rivâyet ettiği pek çok hadisi kabul etmişti.

Kısaca diyebiliriz ki, hiçbir kimse kalkıp da: "Adil, sika bir râvinin rivâyeti, iki şahit bulunmadıkça kabul edilmez." diyemez. Özellikle de râvinin sahabî olması durumunda bu gayet açıktır.

İkinci tenkidin cevabı: İkinci tenkit, Fâtıma'nın rivâyetinin Kur'an'a muhalefeti şeklinde idi. Buna mücmel ve mufassal olmak üzere iki cevap vereceğiz:

Mücmel cevabımız şöyle: Eğer dediğiniz gibi, Fâtıma hadisi Kur'an'a muhalif olsaydı, bu onun umûmuna (genel ifadesine) muhalefet olurdu ve hadis âmmın tahsisi kabilinden sayılırdı. Hükmü de: "Allah çocuklarınız... hakkında size tavsiye eder"[73] âyetindeki âmm (genel) ifadenin, kafir, köle, kâtil (olmamak) ile tahsisi; yine "Bunların ötesindeki (hanımlar) size helâl kılındı."[74] âyetinin umumunun, bir kadın ile üzerine halasının ya da teyzesinin nikâhlanmasının haram kılınması vb. durumlarla tahsisi gibi olurdu. Çünkü Kur'an, "kocalarının evlerinden çıkmazlar ve çıkarılmazlar ve kocaları nerede oturuyorlarsa onlar da orada otururlar" hükmünü bâin talâkla boşanmış kadına tahsis etmemiştir. Bu durumda bu Kur'an hükmü, ya hem bâin hem de ric'î talâkla boşanmış kadınları kapsayacaktır; ya da hüküm sadece ric'î talâkla boşanmış kadınlara has olacaktır.

Eğer âyet her ikisini de kapsıyorsa, hadis onun umûmunu (genelliğini) tahsis etmiş olacaktır. Yok sadece ric'î talâkla boşanmış kadınları kapsıyorsa, hüküm sadece onlara has ise — ki doğrusu da budur; zira, âyetin akışı üzerinde durup iyice düşünenler, daha önce zikrettiğimiz çeşitli açılardan dolayı onun ric'î talâkla boşanmış kadınlara has olduğuna kesin olarak hükmederler— bu durumda da hadis Allah'ın

71. Buhârî, 79/13 ; Müslim, 2153.
72. Buharî, 96/13.
73. Nisâ, 4/11.
74. Nisâ, 4/24.

kitabına muhalif olmayacaktır; aksine ona muvafık olacaktır. Eğer Mü'minlerin Emiri'ne (r.a.) bu şekilde hatırlatılsaydı, hiç şüphesiz bu görüşe ilk dönen kimse o olurdu. Zira insan, nassın bizzat kendisini hatırına getiremediği gibi, nassın delâleti ve onun akışını değerlendirmede, nassdan muradı belirlemede yardımcı olacak tali unsurları yeterince etüd etmede de zühûl gösterebilir. Çoğu kez insan, belli bir olayın genel bir nass altına gireceğinden ve onun hükmü içerisinde yer alacağından gaflet gösterebilmektedir ve bu durum gerçekten çok olmaktadır. Onu anlamak ve yerli yerine koymak, Yüce Allah'ın kullarından dilediğine bahşettiği anlayış melekesinden olmaktadır; bir Allah vergisidir. Hz. Ömer'in bu hususta sahip olduğu mertebe herkesin malumudur ve onun fıkıh anlayışı her türlü tavsif ve takdirin üstündedir. Şu kadar var ki, unutmak ya da zühûl (gaflet) göstermek, her insanın başına gelebilir. Asıl fazilet sahibi ve bilgin olan kimse, hatırlatıldığı zaman hatırlayan ve eski bildiğinden doğru olana rücû eden kimsedir.

Kur'an-ı Kerim karşısında Fâtıma hadisinin durumu şu üç şıktan birisi içerisine girer, dördüncü bir ihtimal de yoktur: Bu hadis: a) Ya Kur'an'ın umûmunu tahsis etmektedir, b) Ya Kur'anın temas etmediği, sükût geçtiği (meskûtun anh) bir şeyi beyan etmektedir, c) Ya da Kur'an ile murad edilen şeyin açıklanması ve âyetin akışının, ta'lîlinin ve işâretinin göstermiş olduğu şeye muvafakatı mahiyetindedir. Doğru olan da işte budur. Bu durumda hadis, Kur'an'a muvafıktır, muhalif değildir. Kesinlikle de böyle olması gerekir. Allah Rasûlü'nün, Allah'ın kitabına muhalif ve ona ters düşecek şekilde hükümde bulunması asla sözkonusu olamaz. Nitekim İmam Ahmed bunun Hz. Ömer'in sözü olmasını inkâr etmiş ve tebessüm ederek: "Allah'ın kitabında üç talâkla boşanmış kadın için mesken ve nafakanın vacib kılınması da neredeymiş?!" demiştir. Ondan önce de fakih olan sahabi hanım Fâtıma, Kur'an'da böyle bir yükümlülüğün bulunduğunu inkar etmiş ve: "Benim ile sizin aranızda Allah'ın kitabı vardır. Yüce Allah:" Umulur ki, Allah bundan sonra (aralarında sevgi gibi) bir hal (durum) ihdas eder."[75] buyurmaktadır. Üç talâktan sonra hangi durumun ihdası sözkonusu olacaktır?" demiştir. Daha önce, "İddetlerini doldurdukları zaman, onları tutunuz...."[76] ifadesinin de bu âyetlerin tamamen ric'î talâkla boşanmış kadınlar hakkında olduğuna delâlet ettiği geçmişti.

Üçüncü tenkide cevap: Bu tenkit; onun evinden çıkması, onun mesken hakkı olmadığı için değil; bilâkis, kocasının âilesine diliyle eza

75. Talâk, 65/1.
76. Talâk, 65/2.

verdiği içindi; şeklinde idi. Bu amma da soğuk ve çirkin bir yorumdur! Çünkü kadın, sahâbenin en hayırlı ve üstünlerinden biri idi. İlk muhacirlerdendi. Din ve takvası, kendisinin evinden çıkarılmasını ve Allah'ın kendisi lehine kıldığı ve ihmale uğratılmasından yasakladığı haktan mahrumiyetini gerektirecek ölçüde, onu kötü bir muameleye itecek kimselerden değildi. Şaşmamak kabil mi? Eğer dedikleri gibi ahlâksız birisi olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.), onun bu ahlâksızlığını tepkiyle karşılamaz mıydı? Ona: "Kadın, Allah'tan kork! Dilini kocanın akrabalarına eziyet etmekten tut ve evinde otur!" demez miydi? Makul olan bu cevabı bırakır da "Sana ne nafaka var, ne de mesken!" ve yine "Mesken ve nafaka ancak, kocasının ricat etmesi imkânı bulunan (yani ric'î talâkla boşanan) kadın içindir." der miydi? Yine şaşılacak husustur ki, Hz. Peygamber'in (s.a.) dudaklarından çıkan bu açık mâni (engel) terkedilmekte ve Hz. Peygamber'in (s.a.) asla ta'lilde bulunmadığı, işaret etmediği ve tenbihte bulunmadığı vehme dayalı bir şeye hüküm dayandırılmaya çalışılmaktadır. Bu muhalliği apaçık olan bir şeydir. Sonra, eğer kadın haşin dilli birisi olsaydı —ki Allah onu böyle olmaktan korumuştur—, o takdirde bunu Hz. Peygamber kendisine: "İddetin bitinceye kadar dilini tut!" diye söylerdi; o da dinler ve itaat ederdi. Ondan daha dûn mertebede olan, meskeninden çıkmamak için dinleyip itaat ediyordu.

Dördüncü tenkidin cevabı: Bu tenkit de, Fâtıma'nın rivâyetinin Hz. Ömer'in rivâyetiyle teâruz etmiş olması şeklinde idi. Bu teâruz iki şekilde variddir: Birincisi: "Biz Allah'ın kitabını ve Peygamber'imizin (s.a.) sünnetini, belledi mi, unuttu mu bilmediğimiz bir kadının sözü ile terkedemeyiz." ifadesidir. Bu söz merfû hükmündedir. İkincisi de: "Hz. Peygamber'i (s.a.):'Ona mesken de vardır, nafaka da.' derken işittim." sözüdür.

Biz diyoruz ki; Yüce Allah, Mü'minlerin Emiri'ni, kendisinden asla sahih olmayacak olan bu bâtıl sözden muhafaza etmiştir. İmam Ahmed: "Bu sözün Hz. Ömer'den sadır olduğu sahih değildir." demiştir. Ebu'l-Hasan ed-Dârakutnî de: "Aksine sünnet, kesinlikle Fâtıma bt. Kays'ın doğrultusundadır. Hz. Peygamber'in sünneti hakkında yeterli malumatı olanlar, Hz. Ömer'in rivâyetleri arasında, Hz. Peygamber'den üç talâkla boşanmış kadının mesken ve nafaka hakkı bulunduğuna dair bir sünnetin (hadisin) bulunmadığına, Allah'ı şahit tutarak şehâdet ederler. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in sünnetlerinin tebliği konusunda, en haris ve Allah'tan en çok korkan birisi idi. Dolayısıyla, onun ilmi dahilinde böyle bir sünnet olacak da, onu rivâyet etmeyecek, Allah Rasûlünden onu

açıklayıp tebliğ etmeyecek! Bu mümkün değildir." demiştir.

Hammâd b. Seleme — Hammâd b. Ebî Süleyman — İbrahim senediyle rivâyet edilen, Hz. Ömer'in:"Hz. Peygamber'i (s.a.):Ona mesken de vadır, nafaka da." derken işittim." sözüne gelince; biz yarın kıyamet gününde huzurunda sorguya çekileceğimiz Allah'ı şahit tutarak söylüyoruz ki, bu söz Hz. Ömer'e ve Hz. Peygamber'e (s.a.) nisbet edilmiş bir yalandır. Mezheb taassubu ve onu desteklemek kaygısı, hiçbir zaman mahza yalan ve uydurma olan şeylerle, Hz. Peygamber'in (s.a.) sahih ve sarih sünnetine karşı koyulması noktasına gelmemelidir. Eğer bu sözü Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den (s.a.) duymuş olsaydı, onun karşısında Fâtıma ve akrabaları seslerini asla çıkarmazlar, tek bir kelime dahi söylemezlerdi. Fâtıma, kendisine karşı olanları münazaraya davet etmez, haşin dilli olduğu için evinden çıkarıldı gibi te'villere ihtiyaç duyulmazdı. Ne bir adam ne de bir mezhep için olmaksızın, sadece sünnetin destek ve müdafaası uğruna çalışan büyük hadis imamları bu hadisten gafil olmaz ve onu sünen ve ahkâm kitaplarına dercederlerdi. Tabii bu İbrâhîm'den berisi için böyle. Eğer hadisle İbrâhîm'e kadar ulaşabildiğimizi takdir etsek, yine ipliği kopacaktır. Çünkü İbrâhîm, Hz. Ömer'in vefatından seneler sonra dünyaya gelmiştir. Eğer aralarında, hadisi Hz. Ömer'den İbrâhîm'e bildiren bir kimse vardır der ve onun hakkında da hüsnü zan beslersek; o takdirde bu aradaki kimse, Hz. Ömer'in sözünü ona mâna ile rivâyet etmiş olur ve o, boşanmış kadın hakkında nafaka ve mesken hükmünü bizzat Hz. Peygamber'in vermiş olduğunu zanneder. Hatta Hz. Ömer: "Bir kadının sözü için Rabbimizin kitabını terketmeyiz." demiştir. Sonra bu aradaki adam, salih birisi olabileceği gibi; çokça yanılan, hadisin tahammül, hıfz ve rivâyeti gibi hususlarda bir hadis râvisinde bulunması gereken şartlara sahip olmayan birisi de olabilir.

Bu konuda Meymûn b. Mihrân ile Saîd b. Müseyyeb münazara etmişlerdir. Meymûn ona Fâtıma hadisini zikretmişti. Saîd: "O insanları fitneye sevkeden bir kadındır." deyince, Meymûn: "Eğer o sadece Hz. Peygamber'in iftâ buyurdukları bir hususu almışsa, insanları fitneye düşürmüş olamaz. Rasûlullah'da bizim için en güzel örnek vardır. Halbuki Fâtıma, Hz. Peygamber'in bu fetvasını alırken artık kocasına haram olacak, kocasının ricat imkânı kalmayacak, aralarında miras cereyan etmeyecekti." cevabını verdi.

Fukaha arasında Fâtıma hadisini delil olarak kullanmayan, bazı hükümlerde onunla istidlâl etmeyen birisinin bulunduğu bilinmemektedir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî bunlardandır. Ümmetin çoğunluğu bu hadisle, bâin talâkla boşanmış kadının hamile olmaması durumunda nafakasının düşeceği konusunda istidlâlde bulunmuşlardır.

Bizzat İmam Şâfiî, bu hadisi üç talâkın bir lâfızla (cemi) verilebileceğine delil olarak kullanmıştır; çünkü hadisin bazı lâfızlarında "Beni üç talâkla boşadı." ifadesi bulunmaktadır. Biz daha önce bizzat Fâtıma'nın da haber verdiği gibi, kendisini üç talakın sonuncusu ile boşadığını belirtmiştik. Hadis ayrıca şu konularda delil olarak kullanılmıştır: 1) Kadının erkeklere bakmasının cevazı. 2) Dört imama göre de, kadın birinci tâlibine söz (ya da ümit) vermedikçe başka taliplerin de devreye girerek onu isteyebileceklerinin cevazı. 3) Birlikte evleneceği veya ortaklık yapacağı ya da yola çıkacağı bir kimsenin durumu hakkında istişarede bulunulduğunda, onda bulunan vasıfları söylemenin caiz olacağı ve bunun gıybet kapsamına girmeyeceği. 4) Kureyşli bir kadının Kureyşli olmayan bir erkekle evlenebilmesinin cevazı. 5) Gıyaben verilen talâkın geçerli olacağı ve talâkın vukuu için eşlerden her ikisinin de hazır bulunması ve talâkı yüzüne karşı söylemesinin gerekmeyeceği. 6) Bâin talâkla boşanmış iddet içerisindeki kadına, tarizde (evlenme arzusunu çıtlatma) bulunmanın cevazı. Bütün bu hükümler, Fâtıma 'nın rivâyetinin bereketinden, hadisinin sıhhatinden olmaktadır. Bu hükümleri, ümmet bu rivâyetten almışlar ve onunla amel etmişlerdir. Bütün bunların yanında, bu rivâyetin farklı durumu nedir ki, bu hadisin bütün bu hükümleri içerisinde, tek bir hükümden dolayı rivâyet reddedilmekte, diğerleri için ise kabul görmektedir? Eğer Fâtıma, bu hadisi ezberleyebilmişse, bütünü hakkında kabul edilmelidir; yok zabtedememiş, ezberleyememişse, yine bütünü hakkında kabul edilmemelidir. Bir tarafını kabul edip bir tarafını kabul etmemek olmaz. Tevfik ancak Allah'tandır.

Soru: Geriye izaha muhtaç bir şey kaldı. O da şu âyettir: "Onları gücünüz nisbetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun."(77) Bu âyet ric'î talâkla boşanmış kadınlar için değil sadece bâin talâkla boşanmış kadınlar içindir. Daha sonra gelen:"Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğurmalarına kadar nafakalarını verin."(78) âyeti bunun böyle olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü bu bâin kadınlar hakkındadır. Eğer sözkonusu kadınlar, ric'î talâkla boşanmış kadınlar olsaydı, ona nafaka verilmesi hükmü "hamileliğe" bağlanmazdı ve bu kayıtın bir mânası kalmazdı. Çünkü ric'î talâkla boşanmış kadınlar, hamile olsalar da olmasalar da nafakaya hak kazanmaktadırlar. Görünen odur ki, "Onları oturtunuz" ifadesiyle: "Eğer hamile iseler, doğurmalarına kadar nafakalarını verin." ifadesindeki zamir aynı merciye aittir.

77. Talâk, 65/6.
78. Talâk, 65/6.

Cevap: Bu sorunun çıkış yeri, ya hem nafaka hem de mesken hakkını vacip kılanlardır, ya da nafaka değil de sadece mesken hakkını vacip kılanlardır. Eğer birinci gruptan gelen bir soru ise, âyet onların aleyhine bir hüccet olmaktadır. Çünkü Yüce Allah onlara nafaka verilmesi yükümlülüğünü onların hamile olmaları şartına bağlamıştır. Bir şarta bağlı olarak getirilen hüküm, o şartın bulunmaması durumunda vücut bulmaz. Bu da hamile olmayan bâin talâkla boşanmış kadının nafakası olmadığını gösterir.

Soru: Bu mefhûm-ı muhâlefetle yapılan bir delâlettir. Karşı taraf ise bunu kabul etmemektedir; denilebilir.

Cevap: Bu bir mefhûm-ı muhâlefet delâleti değildir. Aksine şartın bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmaması kabilindendir. Eğer şart olmadığı halde hüküm bulunacak olsaydı, o zaman o şart olmazdı.

Eğer bu itiraz, sadece mesken hakkını gerekli görenlerden geliyorsa, o zaman da şöyle denilir: Âyette bâin talâkla boşanmış kadınlara has tek bir zamir bulunmamaktadır; aksine âyette iki nevi zamir bulunmaktadır: Bunlardan bir nevi kesin olarak sadece ric'î talâkla boşanmış kadınlar hakkındadır: "Kadınların iddet süreleri biteceğinde *onları* ya uygun şekilde alıkoyun, ya da uygun bir şekilde *onlardan* ayrılın." âyetindeki zamirler bu nevidendir.

Diğer nevi de, hem bâin hem de ric'î talâkla boşanmış olan kadınlara ait olması ihtimal dahilindedir:"Evlerinden çıkarmayın, *onlar* da çıkmasınlar."; "*Onları* gücünüz nisbetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun." âyetlerindeki zamirler de bu kabildendir. Ancak bu zamirlerin ric'î talâkla boşanmış kadınlara hamledilmesi, zamirlerin ve mercilerinin aynı olmaları için taayyün etmektedir. Eğer zamirler, bâin talâkla boşanmış kadınlara hamledilirse, bu takdirde zamirlerin ve mercilerinin farklılığı sözkonusu olacaktır ki, bu da asıl prensibin aksi bir durum olmaktadır. Asıl prensibe bağlı kalarak zamirlere ona göre mâna vermek daha uygun olmaktadır.

Soru: O zaman, ric'î talâkla boşanmış kadınların nafakasının hamile olmaları şartıyla tahsis edilmesinin faydası ne olacaktır?

Cevap: Âyette, hamile olmayan ric'î talâkla boşanmış kadınların nafakası olmayacağını gerektirecek bir unsur yoktur. Ric'î talâkla boşanmış kadınlar iki türlüdür ve Yüce Allah her iki türün de hükmünü kitabında açıklamıştır: Hamile olmayan ric'î talâkla boşanmış kadının nafakası, evlilik akdiyle vacib olmaktadır; zira böylesi kadınların hükmü zevcelerin hükmü ile aynıdır. Hamile olan boşanmış kadının hükmüne gelince, onun nafaka hakkı da, çocuğu doğuruncaya kadar bu âyetle

belirlenmiştir. Çocuğu doğurduktan sonra nafaka artık eş nafakası değil; akraba nafakası haline döner. Dolayısıyla kadının çocuğu doğurduktan sonraki hali, doğumdan önceki halinden farklı olur. Çünkü, kadın hamile olduğu zaman, ona sadece kocası infakta bulunur. Doğurduğu zaman ise, kadının nafakası çocuğun nafakasını temin etmekle yükümlü kimse üzerine gerekir. Kadının hamile olduğundaki hali ise, böyle nafakası çocuğa bakmakla yükümlü olan kimse üzerine olduğu gibi değildir. Çünkü çocuk, hamile iken kadının kendinden bir parçadır. Ondan ayrıldığı zaman ise ayrı bir hükmü olur. Nafaka hükmü de bir hükümden yeni bir hükme intikal eder. Böylece âyetteki kayıtlamanın ve nafaka için hamile olma şartının koşulmasının hikmeti ortaya çıkmıştır. Kelamından murâd ettiği mânayı en iyi Allah kendisi bilir.

2 — Akraba Nafakası :

Hz. Peygamber'in (s.a.) akraba nafakasının vacip olduğuna dair Allah'ın kitabına uygun hükmü:

Ebu Davud, *Sünen*'inde, Küleyb b. Menfaa'dan, o da dedesinden nakleder: Dedesi, Hz. Peygamber'e gelir ve: "Ya Rasûlallah! Kime iyilik edeyim?" diye sorar. Hz. Peygamber'de (s.a.): "Annene, babana, kızkardeşine, erkek kardeşine ve sırasıyla bunları takib eden yakınlarına. (Bu) vacib bir hak (yükümlülük) ve sıla-i rahimdir." buyurur.[79]

Nesâî, Târık el-Muhâribî'den rivâyet eder: Medine'ye geldim. Bir de baktım, Rasûlullah (s.a.) minberde ayakta durmuş, insanlara hitap ediyor ve şöyle buyuruyordu: "Verenin eli en yüksek eldir. Bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla; annene, babana, kız kardeşine, erkek kardeşine, sonra da sırasıyla en yakın olanlara (iyilik et)."[80]

Sahihayn'da, Ebu Hureyre'den rivâyet edilir: Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.) gelir ve:

—Ya Rasûlallah! İnsanlar içerisinde iyi davranışta bulunmama en çok kim layıktır? diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.):

— Annen; buyurur. Adam:

— Daha sonra kimdir? diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.):

— Annendir; buyurur. Adam:

— Daha sonra kimdir? der.

79. Ebu Davud, 5140. Küleyb b. Menfaa'dan iki kişi rivâyet etmiştir. İbn Hibbân onu sika bulur. Diğer râvileri ise zaten sikadır. Hadisin ayrıca şahidi vardır. Bk. Ebu Davud, 5139; Ahmed, 5/3, 5 ; Tirmizi, 1897.

80. Nesâî, 5/61.

— Babandır. Sonra da sırasıyla sana en yakın olan kimselerdir; buyurur.[81]

Tirmizi'de, Muâviye el-Kuşeyri'den (r.a.) şöyle rivâyet edilir:

— Yâ Rasûlallah! Kime iyilik edeyim? diye sordum.

— Annene; buyurdu. Ben:

— Daha sonra kime? dedim.

— Annene; buyurdu.

— Daha sonra kime? diye sordum.

— Annene; buyurdu.

— Daha sonra kime? dediğimde de:

— Babana, daha sonra da sırasıyla en yakın olanlara; buyurdu.[82]

Hz. Peygamber (s.a.) Hind'e: "Sana ve çocuğuna yetecek kadar, marûf ölçüde (onun malından) al!" buyurmuştu.[83]

Ebu Davud'un *Sünen*'inde, Amr b. Şuayb — babası — dedesi senediyle Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle buyurduğu rivâyet edilir: "Sizin en temiz ve helâl yediğiniz, kendi kazancınızdan yediğinizdir. Sizin çocuklarınız da sizin kendi kazancınızdandır. (Onların malından) afiyetle yiyiniz."[84] Aynı hadisi, Hz. Âişe'den de merfû olarak rivâyet etmiştir.[85]

Nesâî, Cabir b. Abdillah'tan rivâyet eder. Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurur: "Kendi nefsinden başla ve ona tasaddukta bulun. Eğer bir şeyler artarsa, âilene tasadduk et. Eğer yine bir şeyler artarsa, yakın akrabalarına tasadduk et. Yakın akrabalarına tasadduktan sonra yine bir şeyler artarsa, şöyle şöyle yap!"[86]

Bütün bunlar; "Allah'a kulluk edin, O'na bir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, yakınlara... iyilik edin."[87] ; "Yakın akrabalara hakkını ver!"[88] âyetlerinin tefsiri mahiyetinde olmaktadır. Yüce Allah, yakın akrabaların hakkını, anne ve baba hakkının hemen arkasında saymıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) de aynı tertibi muhafaza etmiştir. Yüce Allah, yakın akrabanın, yakınları üzerinde bir hakkı olduğundan bahsetmiş, ona hakkının verilmesini emretmiştir. Eğer bu nafaka hakkı değilse, bilmiyoruz ne hakkı olacaktır! Yüce Allah, yakın akrabaya iyilikte bulunulmasını emretmiştir. Yakın akrabanın, yakınını aç, çıplak, ölür

81. Buharî, 78/2 ; Müslim, 2548.
82. Tirmizî, 1897 ; Ebu Davud, 5139. Senedi hasendir. Az önce geçmişti.
83. Buharî (*Fethu'l-Bârî*), 9/444, 445 ; Müslim, 1714. Hz. Aişe'den.
84. Ebu Davud, 3530 ; Ahmed, 2/179 ; İbn Mâce, 2292. Senedi hasendir.
85. Ebu Davud, 3528, 3529 ; Ahmed, 6/202, 203. Senedi hasendir. İbn Hibbân, (1091) sahih kabul eder.
86. Nesâî, 5/69, 70. Râvileri sikadır.
87. Nisâ, 4/36.
88. İsrâ, 17/26.

görmesi, kendisi onun giyecek ve yiyecek ihtiyacını karşılamaya kadir olduğu halde, zimmetinde sabit bir borç şeklinde olmadıkça ona bir lokma yiyecek vermemesi, avret yerini örtecek bir elbiseyi esirgemesi, ona karşı yapılacak en büyük kötülüklerdendir.

Hz. Peygamber'in hükmü Yüce Allah'ın hükmüne tam uygunluk arzetmektedir. Şöyle ki, Yüce Allah: "Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde, sağlamak çocuk kendisinin olan babaya borçtur. Herkese ancak gücü nisbetinde teklifte bulunulur. Ana çocuğundan, çocuk keendisinin olan baba da çocuğundan dolayı zarara sokulmasın. Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur."[89] buyurmaktadır.

Yüce Allah, baba üzerine vacib kıldığının aynısını varis üzerine de vacib kılmıştır.

Mü'minlerin Emîri Hz. Ömer de aynı şekilde hükmetmiştir: Süfyân b. Uyeyne, İbn Cüreyc — Amr b. Şuayb — Said b. Müseyyeb senediyle Hz. Ömer'in (r.a.), bir çocuğun asabesini —kadınları değil de erkekleri — onun nafakası için hapsetmiş olduğunu rivâyet eder.

Abdürrezzak, İbn Cüreyc — Amr b. Şuayb — İbnu'l-Müseyyeb senediyle nakleder: Hz. Ömer, "kelâle" tabir edilen, baba ya da çocuk gibi bir varisi bulunmayan bir çocuğun nafakasını, aynen diyetin âkıle üzerine yüklenmesi gibi, amca oğulları üzerine yüklemiştir. Onlar: "Onun malı yoktur." demişler. Hz. Ömer: "Öyle de olsa, onların çocuğun nafakasından mesul olmaları âkilenin diyetle yükümlü olması gibidir."[90] diye karşılık vermiştir. Ali b. El-Medînî, Hz. Ömer'in "Öyle de olsa" sözünü, çocuğun malı olmasa da şeklinde açıklamıştır.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Halid el-Ahmer — Haccâc — Amr — Said b. Müseyyeb tarikiyle nakleder: Yetim bir çocuğun velisi Hz. Ömer'e gelir. (Hz. Ömer ona): "Çocuğun nafakasını temin et!" der. Sonra da: "En uzak akrabalarından başka hiçbir kimse bulamasam, mutlaka onları nafakadan sorumlu tutardım." diye ilâve eder.

Aynı şekilde, Zeyd b. Sabit de hükümde bulunmuştur:İbn Ebî Şeybe, Humeyd b. Abdirrahman — Hasan — Mutarrif — İsmâil — Hasan tarikiyle nakleder: Zeyd b. Sâbit şöyle der:" Bir anne ve bir amca bulunması takdirinde, anneye de amcaya da mirastan alacakları pay oranında nafaka gerekir."

Hz. Ömer ile Zeyd'e, ashab içerisinden bir muhalifin bulunduğu bilinmemektedir.

İbn Cüreyc şöyle der: Atâ'ya:"Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur."

89. Bakara, 2/ 233 .

90. *Musannef*, 1218 ; Taberi, 2/500. "Akile" , baba tarafından olan asabe ve akrabalardır.

âyeti hakkında sordum. "Yetimin varisleri üzerine, ona varis oldukları gibi nafakasını temin etmeleri gerekir." şeklinde cevap verdi. Ben: "Eğer çocuğun malı yoksa, nafaka için çocuğun varisi hapsedilir mi?" diye sordum. "Ya açlıktan onu ölüme mi terkedecek?!" diye cevap verdi. Hasan:"Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur." âyeti hakkında: "Varis olan kimse üzerine, çocuk müstağnî oluncaya kadar ona infakta bulunması gerekir." demiştir. Selef ulemasının büyük çoğunluğu âyeti bu şekilde tefsir etmişlerdir.[91] Bunlar arasında şu âlimler bulunmaktadır: Katâde, Mücâhid, Dahhâk, Zeyd b. Eslem, Kadı Şüreyh, Kabîsa b. Züeyb, Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, İbrahim en-Nehai, Şa'bi, İbn Mes'ûd'un talebeleri. Bunlardan sonra gelenlerden: Süfyân es-Sevrî, Abdürrezzâk, Ebu Hanife ve talebeleri. Bunlardan sonra gelenlerden: Ahmed, İshak, Davud ve talebeleri.

Fukaha bu meselenin hükmü hakkında çeşitli görüşler belirtmiştir:

Birincisi: Hiçbir kimse akrabalarından birisinin nafakası için icbar edilemez. Bu sadece bir iyilik ve sıla-ı rahimdir. Bu görüş Şa'bî'ye nisbet edilmektedir. Abd b.Humeyd el-Keşşî, Kabîsa — Süfyân es-Sevrî — Eş'as senediyle rivâyet eder: eş-Şa'bî şöyle der: " Birilerini bir başkası üzerine —nafakasını kasdediyor— zorlayan hiçbir kimse görmedim." Bu sözden, onun böyle bir görüşe zahip olduğunu çıkarmak üzerinde düşünülebilir. eş-Şa'bî fakih bir insandır. (Onu kasdetmiş olamaz.) Anlaşılan odur ki, bu sözle o:İnsanlar Allah'tan korkarlardı ve bir zenginin muhtaç olan yakınına infakta bulunması için hâkimin zorlamasına ihtiyaç duymazlardı. İnsanlar Şâri' Teâlâ'nın vacib kılmasıyla yetinir, hâkimin hüküm ve icbârına gerek duymazlardı; demek istemiştir.

İkinci görüş: Kişi üzerine özellikle fakir olmaları takdirinde kendi öz anne ve babasının nafakaları vacibtir. Bu öz ve vasıtasız olan ebeveyn nafakaları için erkek ve kız çocukları icbar edilirler. Çocukların nafakalarına gelince, adam öz oğlunun nafakasını, sadece bülûğ çağına gelinceye kadar, kız çocuğunun nafakasını da evleninceye kadar temine icbar edilir. Aşağı doğru oğlunun oğlu ile oğlunun kızının nafakalarını temine ise icbâr edilmez. Anne ne kadar zengin, çocuk ne kadar muhtaç da olsa, erkek ve kız çocuklarının nafakasını temine icbar edilemez. Bu zikrettiklerimiz dışında hiçbir kimseden dolayı nafaka kimse üzerine vacib değildir. Ne oğulun oğlu, ne dede, ne erkek kardeş, ne kızkardeş, ne amca, ne hala, ne dayı, ne teyze ne da başka bir akraba için nafaka gerekir.

91. Bkz. Taberî, 2/500,501.

Nafakanın vacip olması durumunda, din birliği ve din ayrılığı etki etmez. Bu görüş İmam Mâlik'e aittir. Nafaka bahsinde en dar görüş bu olmaktadır.

Üçüncü görüş: Nafaka yükümlülüğü usul ve furu akrabalığı esası üzerine kurulur, diğer akrabalıklardan dolayı yükümlülük doğmaz. Bunun için de din birliği, infakta bulunacak kimsenin varlıklı ve kadir olması, nafaka verilecek kimsenin muhtaç olması; küçüklük, delilik veya kötürüm olmak gibi bir sebepten dolayı nafakasını kazanabilmekten âciz olması gibi şartlar aranır. Bunlar furû (aşağıya doğru) akrabalığı için sözkonusudur. Usul (yukarı doğru) akrabalığı için de, nafakasını kazanmaktan âciz olması şartı aranır mı? Bu konuda iki kavil bulunmaktadır. Bazıları aynı iki kavlin furû akrabalığı nafakasında da sözkonusu olduğunu belirtmişlerdir. Çocuk, sağlam olarak büluğ çağına ulaştığında, erkek olsun kız olsun nafakası düşer. Bu görüş de İmam Şâfiî'nin mezhebi olmaktadır. Bu görüş, İmam Malik'in görüşünden biraz daha geniş olmaktadır.

Dördüncü görüş: Aralarında evlenme imkânı vermeyen her akrabalık sebebiyle, nafaka terettüp eder ve kişinin mahreminin nafakası kendi üzerine vacib olur; isterse çocuklar, onların çocukları, babalar, dedeler olsun, bunların nafakaları dinleri bir de olsa ayrı da olsa gerekir. Bunların dışındaki diğer mahrem akrabalara gelince, onların nafakalarının vacip olması için din birliği de şart olmaktadır. Dolayısıyla, müslüman bir kimse üzerine kâfir olan mahrem yakın akrabasına infakta bulunması yükümlülüğü yoktur. Sonra nafakanın vacib olması için, yükümlünün kadir, infakta bulunulacak kimsenin de muhtaç olması şartı vardır. Eğer küçükse sadece fakir oluşuna bakılır. Eğer büyükse, bu durumda bakılır: Kızsa yine durum aynıdır. Erkekse, bu durumda fakir olması yanında kör ya da kötürüm olması da gerekir. Eğer büyük olur, sağlam ve gözü görür ise, ona nafaka vacib olmaz. Bu görüşe göre nafaka mirastaki tertip üzeredir. Bundan çocuğun nafakası müstesnadır. Zira onun nafakası, bu mezhebteki meşhur olan görüşe göre sadece baba üzerine aittir.

Hasan b. Ziyad el-Lu'luî'den rivâyete göre, çocuğun nafakası, kıyasın teşmili gereği, mirastaki payları ölçüsünde anne ve babası üzerine müştereken gerekir.

Bu dördüncü görüş de İmam Ebu Hanife'nin mezhebi olmaktadır. Bu da Şâfiî'nin mezhebinden daha geniştir.

Beşinci görüş: Eğer yakın usul-furû akrabalığından ise, kayıtsız (mutlak) olarak nafaka vacib olur. İster varis olsun ister varis olmasın

farketmez. Bu durumda aralarında din birliğinin şart olup olmaması hakkında iki rivâyet bulunmaktadır. Yine ondan (İmam Ahmed'den) gelen üçüncü bir rivâyete göre de, diğer akrabalar hakkında da olduğu gibi, onların nafakaları ancak farz ya da asabe yolu ile onlara vâris olmaları durumunda vacib olur. Eğer yakın, usul-furû akrabalığından değilse, nafaka aralarında birbirlerine mîrasçı olma durumu sözkonusu olduğu zaman vacib olur. Sonra, acaba aralarında iki yönlü de birbirlerine varis olma şartı aranır mı, yoksa sadece birinin vâris olması yeterli midir? İki rivâyet bulunmaktadır. Aralarındaki birbirlerine varis olma durumunun derhal bulunması şartı var mıdır, yoksa genel anlamda mirasçılar arasında bulunmuş olmaları yeterli midir? Yine iki rivâyet vardır. Eğer akrabalar varis olmayan zevilerhamdan iseler, bizzat İmamın beyanına göre (*mansûs*) onlara nafaka yoktur. Bazı tâbileri, İmamın mezhebine göre aralarında birbirlerine mirasçı olma durumu bulunduğu için onlara nafakanın vacib olduğunu tahric etmişlerdir. İmama göre nafakanın vacib olabilmesi için, nafaka yükümlüsü ile, nafaka hakkına sahip kimse arasında din birliği olması şartı vardır. Ancak iki rivâyetten birine göre, bundan usul-furû akrabalığı yolu ile doğan nafaka yükümlülüğü müstesna olmaktadır. Mirasçı olma, "velâ" gibi akrabalık dışı başka bir sebepten ise, bu durumda İmamın zâhir mezhebine göre, nafaka yükümlülüğü vâris üzerine olmakta, vâris olunan kimse üzerine olmamaktadır. Bir kimsenin nafakasını temin etmekle yükümlü olan kimse, İmamın zâhir mezhebine göre onun zevcesinin nafakasını da teminle yükümlüdür. Ondan başka bir rivâyete göre, bu yükümlülük gerekmez. Yine ondan gelen bir başka görüşe göre de, eğer nafaka hakkı sahibi yakın, usul-furû akrabalığından ise yükümlüyü, zevcesinin nafakası da bağlar; diğerlerinden ise bağlamaz. Ondan gelen bir başka görüşe göre de kişi, sadece babanın zevcesinin nafakasını teminle yükümlüdür. Şayet talepte bulundukları takdirde, nafaka yükümlüsünün usul-furû yakınını evlendirmek ya da odalık yolu ile cinsel ihtiyaçlarını gidermek (*i'fâf*) de görevleri arasındadır.

Kadı Ebu Ya'lâ şöyle der: Aynı şekilde kendisi lehine nafaka gereken, erkek kardeş, amca vb. gibi herkes için bu ihtiyaçlarının giderilmesi gerekir; çünkü İmam Ahmed (r.a.), eğer istediği takdirde, efendi kölesini evermek zorundadır, aksi takdirde köleyi satmaya icbar edilir; demiştir. Bir kimsenin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan kimse, onun zevcesinin nafakasını teminle de yükümlüdür. Çünkü, yükümlü olduğu kimsenin ihtiyacını, zevcesinin başka türlü gidermesi mümkün değildir. Bu mesele daha önce geçen meseleden farklıdır. O, nafaka alacaklısının zevcesine infakta bulunmasının vacibliği idi. Her birinin başka başka bir

dayanağı vardır.

Bu beşinci görüş, İmam Ahmed'in mezhebi olmaktadır. Bu görüş İmam Ebu Hanife'nin görüşünden daha geniştir. Ancak, bir açıdan Ebu Hanife'nin mezhebi daha da geniş olmaktadır. Çünkü o zevilerhamı da nafaka yükümlüsü yapmaktadır ki, delil açısından meseleye baktığımızda doğrusu da budur. İmam Ahmed'in asıllarının, beyanlarının, şer'i kaidelerin, Yüce Allah'ın emir buyurduğu, koparana cenneti haram kıldığı sıla-ı rahmin gereği de bu olmaktadır. Nafakaya iki şeyle hak kazanılır: Allah'ın kitabıyla miras vasıtasıyla; ikincisi de, Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetiyle belirtilen sıla-ı rahim yolu ile. Daha önce Hz. Ömer'in, bir çocuğun nafakası sebebiyle, onun asabesini hapsettiği; Zeyd b. Sâbit'in "Bir anne ve bir amca bulunması takdirinde, anneye de amcaya da mirastan alacakları pay oranında nafaka gerekir." dediği ve Hz. Ömer ile Zeyd'e ashâp içerisinden hiçbir muhalifin bulunmadığı geçmişti. Bu cumhurun görüşü olmaktadır. "Yakın akrabalara hakkını ver"; "...anne ve babaya, yakın akrabaya iyilikte bulunmanızı emretti..." âyetlerinin delâlet ettiği görüş de bu olmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.) akrabalara iyiliğin yapılmasını vacip kılmış ve onların da neseblerini tasrih ederek: "Kızkardeşine, erkek kardeşine ve bunları sırasıyla takib eden yakınlarına. (Bu) vacib bir hak (yükümlülük) ve sıla-i rahimdir." buyurmuştur.

Eğer, "bu bir bağış ve sıla kabilinden olup, yükümlülük türünden değildir" denecek olursa, buna şu şekilde cevap verebiliriz:

Yüce Allah'ın bunu emretmiş olması ve onu "hak" diye isimlendirmesi ve "hakkını" ifadesiyle de ona nisbet etmesi; Hz. Peygamber'in (s.a.) onun bir hak olduğunu, vâcib olduğunu ifade buyurması bu iddiayı reddeder. Bunların değil hepsi, bazısı bile o şeyin vacib olduğunu açıkça ortaya koyar.

"Hakkı" ifadesinden maksat, sıla-ı rahmin terkedilmemesidir; denilirse, ona da iki açıdan cevap veririz:

1) Kişinin yakınını, açlık ve suzuzluktan kıvranır, sıcak ve soğuktan son derece etkilenir halde görüp, ona bir lokma yedirmemesi, bir yudum su içirmemesi, avretini örtecek, sıcak ve soğuktan koruyacak bir elbise giydirmemesi, gölgeleneceği bir çatı altında barındırmamasından daha büyük bir sıla bağlarının koparılması düşünülebilir mi? Bu bahsettiğimiz kişinin, onun anne ve babasının oğlu yani kardeşi veya babasının ayarında amcası veya anne yerinde olan teyzesi olması; onlara ancak uzak bir yabancıya yapması gerekeni yaptığı gibi, zimmetinde borç olmak üzere, eli bollaşınca ödemek kaydıyla bir şeyler vermesi, kendi son derece

varlıklı ve bolluk içerisinde olduğu halde, verdiklerini daha sonra istirdad etmesi... Evet, böyle bir davranış sıla-ı rahmi koparmak değil ise, nedir? Allah'ın haram kıldığı ilişkilerin koparılmasından; yapılması emredilen, koparana cenet haram kılınan sıla-ı rahimden maksat nedir? Üzerinde düşünmek gerekir.

2) Nassların mübalağalı şekilde vacib kıldığı ve koparanı zemmettiği sıla-ı rahim nedir? Yabancı birisinin hakkına nisbetle ona gösterilmesi gereken, kalplerin anlayacağı, dilin söyleyeceği, azaların işleyeceği ek bir yükümlülük yok mudur? Sıla-ı rahim dediğimiz şey, onunla karşılaşıldığı zaman selâm vermek, hastalandığı zaman ziyaret etmek, aksırdığı zaman kendisine dua etmek, davet ettiği zaman çağırısına icabet etmek midir? Bunlarla siz, bir yabancı için başka bir yabancı üzerine vacib olan şeyler dışında hiçbir şey vacib kılmış olmuyorsunuz. Yok sıla-ı rahimden maksat, akrabayı dövmemek, ona sövmemek, işkence etmemek, hakaret etmemek vb. gibi hususlar ise; bu her müslüman için diğer müslümanlara karşı uyması, yapmaması gereken bir görevdir. Hatta hiç akrabalığı olmayan bir zimminin bile bunlara uyulması konusunda müslümanlar üzerinde hakkı vardır. O zaman sıla-ı rahimin vâcibliğinin anlamı, kazandığı hususiyetin mânası ne olacaktır? Bu yüzdendir ki, bazı büyük müteahhir âlimleri: "Vâcib olan sıla-ı rahimi bir türlü anlayamadık." demişlerdir. Bu konuyu İmam Mâlik'in tâbilerine getirip: "Sizce sıla-ı rahimin mânası nedir?" diye sorduklarında, onlardan birisi çıkıp sıla-ı rahim konusunda büyük bir kitap tasnif etmiş, orada konuyla ilgili merfû, mevkûf haberlerden ne var ne yok hepsini toplamış, "sıla" cinsini, nevi ve kısımlarını hep zikretmişti. Bütün bunlara rağmen bu neticeden kendisini kurtaramamıştır. Çünkü "sıla" bellidir, âlim ve cahil herkes onun mânasını bilmektedir. Bu konudaki haberler ilimden öte meşhurdur. Ancak, sadece rahime has olan, rahmet edilmesi vacib olan ve yabancıyla olan ilişkiden ayıran "sıla" nedir? Bu sorunun cevabı olmak üzere bir şeyi belirlerseniz, mutlaka nafaka ondan daha güçlü bir vacib olarak kendisini gösterecektir; nafakanın düşürülmesini gerektirici olarak zikredeceğiniz herhangi bir şey, mutlaka yine öncelikli olarak nafaka dışında kalan ve sizin vacib diye göstereceğiniz şeyi de düşürecektir. Hz. Peygamber (s.a.) erkek ve kızkardeş ile, anne ve babanın hakkını beraber zikretmiş ve kime iyilik etmesi gerektiğini soran kimseye: "Annene, babana, kızkardeşine, erkek kardeşine ve sırasıyla bunları takib eden yakınlarına." buyurmuştur. Bu hükmü nesheden bir şey mi vardır? Hadisin evvelini vücub için alıp, son kısmını müstehaplık için almayı gerektiren şey nedir?

Eğer bu anlaşıldı ise diyoruz ki; bir kimsenin kendisi son derece zengin ve refah içerisinde iken, bolluk içerisinde yüzüyorken, nafakasını temin etmemesi yüzünden babasının tuvalet temizlikçiliği, eşek üzerinde yük taşıyıcılığı; hamam külhanlarında ocakçılık, başında tabla, simit vb. satma gibi durumlara düşmesine sebep olması; yine kişinin annesinin insanlara hizmetçilik yapmasına, onların çamaşırlarını yıkamasına, sularını çekmesine vb. razı olmak, ve anne ve baba vücutları sağlamdırlar, kazanabilmektedirler, kötürüm ya da kör de değiller diye bu haline de bir gerekçe bulması, anne ve babaya gösterilmesi gereken iyilikten asla olamaz. Allah için, şaşmamak elde değildir! Allah ve Rasûlü'nün anne ve babaya ihsanda bulunmaları, sıla-ı rahimde bulunmaları emrinde, onların kötürüm ve kör olmaları şartı nerede bulunmaktadır?! Ne sıla-ı rahim, ne de anne ve babaya iyilik emirleri, ne şer'an ne dil bakımından ne de örfen böyle bir şarta bağlı değildir.

Tevfik ancak Allah'tandır.

D) R A D Â (SÜT HARAMLIĞI)

(Süt emme, süt sebebiyle haram olup olmayan şeyler, haram kılacak miktarı, büyük kimseyi emzirme durumu ve bunun bir etkisinin olup olmayacağı konularında Hz. Peygamber'in (s.a.) hükmü:)

1— Süt Emmenin Sonuçları:

Sahihayn'da Hz. Âişe hadisinde Peygamber Efendimiz şöyle buyururlar: "Şüphesiz süt emme, doğurmanın haram kıldığı şeyleri haram kılar."[1]

Yine *Sahihayn*'da İbn Abbâs hadisinde rivayet edilir: Hz. Peygamber'den (s.a.), Hz. Hamza'nın kızı ile evlenmesi istenilir. Hz. Peygamber (s.a.): "O bana helâl olmaz, o benim süt kardeşimin kızıdır. Rahim sebebi ile haram olanlar, süt emme sebebiyle de haram olurlar." buyurur.[2]

Yine *Sahihayn*'da, Efendimiz Hz. Âişe validemize: " Ebu'l-Kuays'ın kardeşi Eflah'a (yanına girmesi için) izin ver; çünkü o senin amcandır; buyurmuştur. Ebu'l-Kuays'ın hanımı Âişe validemizi emzirmişti.[3]

---

1. Buhârî, 67/20 ; Müslim, 1444.
2. Buhari, 52/7 ; 67/20 ; Müslim, 1447.
3. Buhari, 67/22 ; Müslim, 1445.

İbn Abbâs da aynı şekilde cevap vermiş ve: "(Bir adamın) iki cariyesi (veya hanımı) vardır. Bunlardan birisi bir erkek çocuğunu diğeri de bir kız çocuğunu emzirmiştir. Erkek çocuğu kız çocuğu ile evlenebilir mi?" şeklinde sorulan bir soruya: " Hayır, aşılama aynıdır." demiştir.[4]

Müslim *Sahîh*'inde , Hz. Âişe hadisinde , Hz. Peygamber'in (s.a.): "Bir emme (*massa, sorma*) iki emme haram kılmaz." buyurduğunu rivayet eder."[5]

Başka bir rivâyeti de: "Bir ya da iki defa ağzına memeyi verme (imlâce) süt haramlığı doğurmaz." şeklindedir.[6]

Yine Müslim'in başka bir lafzında: Bir adam: "Yâ Rasûlallah! Bir defa emme süt haramlığı doğurur mu?" diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.) de: "Hayır!" buyurur.[7]

Yine Müslim'in Sahîh'inde sabit olduğuna göre Hz. Âişe validemiz: "Bilinen on defa emzirme süt haramlığı isbat eder." âyeti, indirilen Kur'an meyânında idi; sonra bu adet beş malum emme ile neshedildi; hatta Rasûlullah (s.a.) bu on sayısı Kur'an meyanında okunurken vefat etti." demiştir.[8]

Sahîhayn'da Hz. Âişe hadisinde: "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." buyurulmuştur.[9]

Tirmizî'nin *Câmi*'inde ise Ümmü Seleme validemizden Hz. Peygamber'in (s.a.): "Süt; ancak henüz çocuk sütten kesilmeden, memede iken bağırsaklara ulaşması ve onu doyurması durumunda haram kılıcı olur." buyurduğu rivâyet edilmiştir.[10]

Dârakutnî'nin *Sünen*'inde sahîh isnadla, merfû olarak İbn Abbâs'tan şöyle rivâyet edilir: "Süt emme (konusunda muteber olan), ancak iki yıl içerisinde olandır."[11]

---

4. Mâlik, *Muvatta*, 2/602,603 ; Tirmizî, 1149 . İsnadı sahihtir.
5. Müslim, 1450 .
6. Müslim, 1451.
7. Müslim, 1451 (14).
8. Müslim, 1452. Bu hadisin mânası hakkında şöyle demişlerdir: Süt hakkında indirilen ilk âyette süt hükmünün on defada emmek ile sabit olacağı bidirilmiştir. Sonra bu âyet süt hükmünün beş defa emmekle sübut bulacağını bildiren âyetle neshedilmiştir. Bilahare beş defa âyetinin tilaveti de neshedilmiş, fakat hükmü kalmıştır. Ancak son nesih o kadar gecikmiş ki, Rasûlullah'ın (s.a.) vefatında sahabeden bazıları bunu duymadıkları için âyeti hâlâ Kur'an diye okurlarmış. Tilâvetin neshedildiğini duyunca artık onu okumaz olmuşlar.
9. Buharî,67/21 ; Müslim, 1455.
10. Tirmizî, 1152 .İsnadı sahihtir.
11. Dârakutnî, 4/178. Bazıları İbn Abbâs'ın kendi sözü (mevkûf) olarak rivâyet etmişlerdir. Beyhakî (7/462), mevkûf olarak yapılan rivâyeti sahih kabul etmiştir.

Ebu Dâvûd'un Sünen'inde, merfû olarak İbn Mes'ûd'dan: "Süt emmeden, ancak et bitirip, kemikleri geliştiren (süt emme çağında olan) kısmı , haramlık hükmü doğurur." buyurulduğu rivâyet edilir.[12]

Sahih-i Müslim'de sabit olduğu üzere Hz. Âişe validemiz şöyle anlatır: Sehle bt. Süheyl Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek: "Ya Rasûlallah! Ben Ebu Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim'in yanıma girmesinden Ebu Huzeyfe'nin yüzünde hoşnudsuzluk görüyorum." dedi. Rasûlullah (s.a.): " Onu emzir, ona haram olursun." buyurdu.

Müslim'in başka bir rivâyetinde, yine Âişe validemizden, şöyle ifade edilir: Sehle bt. Süheyl, Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek: "Ya Rasûlallah! Ben Ebu Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim'in yanıma girmesinden Ebu Huzeyfe'nin yüzünde hoşnudsuzluk görüyorum." dedi.

Hz. Peygamber (s.a.) ona:"Onu emzir!" buyurdu. Sehle: "Koskoca adam olduğu halde onu nasıl emzirebilirim? dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) gülümsedi ve: "Onun koskoca adam olduğunu biliyorum." cevabını verdi.[13]

Müslim'in başka bir rivayetinde şöyle ifade edilir: Ümmü Seleme, Hz. Âişe'ye dedi ki: "Kendi yanıma girmesini istemediğim c sabii-i murâhık (büluğ çağına yaklaşan çocuk) senin yanına giriyor." Hz. Âişe şu cevabı verdi:

"Senin için Rasûlullah'da (s.a.) örnek yok mudur? Ebu Huzeyfe'nin karısı:"Ya Rasûlallah! Salim artık adam olduğu halde yanıma girmeye devam ediyor. Ebu Huzeyfe'nin nefsinde bundan bir hoşnudsuzluk var." dedi de, Rasûlullah (s.a.) "Onu emzir ki, yanıma girebilsin!" buyurdu.[14]

Ebu Davud, bu olayı bütün akışı ile birlikte *Sünen*'inde uzunca nakletmiştir: Zührî — Urve — Âişe ve Ümmü Seleme senediyle rivâyet ettiği bu hadiste şöyle anlatılır: Ebu Huzeyfe b. Utbe b. Rebia b. Abdüşşems, Sâlim'i evlatlık edinmişti. Onu, kardeşinin kızı Hind bt. el-Velîd b. Utbe ile evlendirmişti. Sâlim Ensar'dan bir kadının âzadlısı idi. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) de Zeyd'i evlatlık edinmişti. Cahiliyye döneminde, bir kimse evlatlık edinilirse, o babalığının adı ile çağırılır ve onun vârisi olurdu. Bu uygulama: "Evlatlıkları babalarına nisbet edin, bu Allah katında en doğru olandır. Eğer babalarının kim olduğunu

12. Ebu Davud, 2059, 2060 ; Ahmed, 1/432 (4114). Senedinde Ebû Mûsâ el-Hilâlî ve babası bulunmaktadır. Onların her ikisi de meçhuldürler. Ancak Abdürrezzak (13895) ve Beyhakî (7/461) hadisi başka bir yoldan da tahric etmişlerdir.
13. Müslim, 1453 (26, 27).
14. Müslim, 1453 (29).

bilmiyorsanız, o takdirde onları din kardeşi ve dostlarınız olarak kabul edin."[15] âyeti ininceye kadar böyle devam etti. Âyet inince de artık onlar, asıl babalarına nisbet edildiler. Babaları bilinmeyenler, din kardeşi ve dost (mevlâ) oluyordu. (Bu sırada) Sehle bt. Süheyl b. Amr el-Kureşî el-Âmirî geldi. Bu kadın Ebu Huzeyfe'nin hanımı idi. Hz. Peygamber'e: "Yâ Rasûlallah! Biz Sâlim'i kendi çocuğumuz olarak görüyorduk. Ben ve Ebu Huzeyfe ile aynı evde beraber barınırdı. Üstüm başım açık olduğu zaman beni gördüğü olurdu. Şimdi ise Allah evlatlıklar hakkında bildiğiniz hükmü indirdi. Bu durumda onun hakkında ne buyurursunuz? dedi.

Hz. Peygamber (s.a.): "Onu emzir!" buyurdu. Bunun üzerine o da onu beş defa emzirdi; (Sâlim artık onun) süt oğlu mevkiinde olmuştu.

Hz. Âişe de aynı şekilde hareket eder; kendisini görmesini, yanına girip çıkmasını istediği kimseler olduğunda, onlar büyük de olsalar, erkek ve kızkardeşlerinin kızlarına (yeğenlerine) onları beş kez emzirmelerini emreder, sonra da artık o kimse huzuruna girerdi.

Ümmü Seleme ve Hz. Peygamber'in diğer zevceleri , beşikte iken olmadıkça, bu tür bir emzirme ile hiçbir kimsenin huzurlarına girmelerine izin vermemişlerdir. Onlar, Hz. Âişe'ye:"Vallahi! Bilmiyoruz. Belki de o, Hz. Peygamber (s.a.) tarafından herkese değil de sadece Sâlim'e verilmiş bir ruhsattı." demişlerdir.[16]

Sabit olan bu hadisler, çeşitli hükümler içermektedir; bunlardan bir kısmı arasında ümmet içerisinde ittifak bulunmaktadır, bazıları ise tartışmalıdır:

Birinci hüküm: Hz. Peygamber'in (s.a.), "Süt emme, doğurmanın (nesebin) haram kıldığı şeyleri haram kılar." sözüdür. Bu hüküm hakkında ümmet içerisinde ittifak vardır. Hatta, "Nass üzerine ziyade nesihtir; Kur'an ise sünnetle neshedilemez." diyenler dahi bu görüşe katılmaktadırlar. Çünkü bunlar, her ne kadar Kur'an'ın getirdiğine ziyadelik de olsa ,buna nesih ismini verse de vermese de bu hükmün kabulüne mecbur kalmışlardır. Nitekim, bu kimseler, bir kadının üzerine halası ya da teyzesinin nikâhlanmasının haram olacağını, nass üzerine ziyade olmasına rağmen kabul etmek mecburiyetinde kalmışlardır.

Bu ve leben-i fahlin[17] haramlığına dair olan Ebu'l-Kuays hadisi; emziren kadınla, sütün sahibi kocanın, çocuğun süt anne ve babası;

15. Ahzâb, 33/5.
16. Ebu Davud,2061 ; *Musannef*,13887 . Râvîleri sikadır. İsnadı sahihtir.
17. Fahl: Emilen sütün kendi emmasından oluştuğu koca (süt baba) olmaktadır.

emenin de onların çocuğu olduklarına delâlet etmektedir. Böylece haramlık bu üç açıdan yayılmaktadır: Aşağı doğru süt çocuğunun çocukları, süt anne ve babanın çocukları olmakta; süt anne ve babadan her birisinin müştereken ya da bir başka eşlerinden olan çocukları, süt çocuğun, üç cihetten(yani anne baba bir, anne bir, baba bir) erkek ve kız kardeşleri olmaktadır. Anne babadan müştereken olan çocukları, anne baba bir erkek ve kız kardeşleri olur. Kocanın bir başka hanımından olan çocukları, baba bir erkek ve kız kardeşleri olur. Süt emziren kadının başka kocasından olan çocukları, anne bir erkek ve kız kardeşleri olur. Süt emziren kadının babaları ve anneleri, çocuğun dede ve nineleri olur. Kadının erkek ve kız kardeşleri, çocuğun dayı ve teyzeleri olur. Süt sahibi kocanın kardeşleri ve kız kardeşleri çocuğun amca ve halaları olur. Süt emme haramlığı sadece bu üç cihetten yayılır.

Süt haramlığı, süt emen çocuğun kendi derecesinde olan erkek ve kız kardeşlerine sirâyet etmez; dolayısıyla, süt emen çocuğun kardeşi, çocuğu emziren kadınla, veya onun kızları ya da anneleri ile evlenebilir. Yine süt emen çocuğun kız kardeşi ile, süt sahibi koca veya onun babası ya da çocukları evlenebilir. Süt haramlığı aynı şekilde süt emen çocuğun babaları, anneleri ve onların derecelerinde olan amcaları, halaları, dayıları ve teyzeleri gibi kendisinden daha üstte olan dereceye de sirâyet etmez. Dolayısıyla, süt emen çocuğun neseben baba ve dedeleri olan kimseler ,süt anne ile veya süt annenin anneleri, kız kardeşleri ve kızları ile evlenebilirler. Yine bunlar, süt sahibi kocanın anneleri, kız kardeşleri ve kızları ile evlenebilirler. Zira bunun neseb yönünden benzeri de helâl olmaktadır; baba bir kardeş, anne bir erkek kardeşinin kız kardeşi ile evlenebilmektedir. Yine anne bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeşinin kız kardeşi ile evlenebilmektedir. Aynı şekilde , kişi neseben oğlunun annesi ve annesinin kız kardeşi ile nikâhlı olabilmektedir. Ancak neseben oğlunun annesinin annesi ile kızı sıhriyet yolu ile haram bulunmaktadır.

Sıhriyet yolu ile haram olanlar, süt sebebi ile de haram olur mu? Mesela, kişi üzerine karısının süt annesi, süt kızı; süt oğlunun karısı ile evlenmesi veya iki süt kızkardeş ya bir kadınla süt teyzesi ya da süt halasının aynı nikâhta toplanması helâl olur mu? Bunları, dört imam ve onların tâbileri haram kılmışlardır. Bu konuda Şeyhimiz (İbn Teymiye) tevakkuf etmiş ve: "Eğer bir kimse haram olmayacağı görüşünü ileri sürmüşse, o daha güçlüdür." demiştir.

Haram kılanlar şöyle demektedirler: Bunun haramlığı Hz.

Peygamber'in (s.a.): "Neseb yolu ile haram olanlar, süt emme yolu ile de haram olurlar." sözleri içerisine girmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) süt emmeyi neseb yerine koymuş ve onları birbirine benzetmiştir. Böylece süt çocuğun ve süt babanın, neseben olan çocuk ve baba yerine konulduğu sabit olmuştur. Neseb yolu ile haramlığı sabit olanlar, süt emme sebebiyle de haram olmaktadır. Nesebten olan babanın ve oğulun annesi, hanımın annesi ve kızı haram olduğuna göre, bunlar süt emme yolu ile de haram olacaktır. Neseb yolu ile iki kız kardeşin aynı nikâh altında toplanması haram olduğuna göre, iki süt kız kardeşin aynı nikâhta toplanılması da haram olacaktır. Bunlar, haramlığına dair getirilen delillerdir.

Şeyhulislâm (İbn Teymiye) ise şöyle der: "Yüce Allah neseb sebebiyle yedi, sıhriyet sebebiyle de yedi kadını haram kılmıştır." İbn Abbâs da böyle demiştir.(18) Malumdur ki, süt yolu ile haramlık sıhriyet diye isimlendirilmez, sütten sadece neseben haram olanlar haram olur. Hz. Peygamber (s.a.) " Doğum yolu ile ", bir rivâyette "Neseb yolu ile haram olanlar, süt emme yolu ile de haram olurlar." buyurmuştur; "Sıhriyet yolu ile haram olanlar..." şeklinde buyurmamışlardır. Yüce Allah da, sıhriyet yolu ile haramlığı zikrettiği gibi , bunu kitabında zikretmemiştir. Neseb yolu ile aynı nikâhta iki kız kardeşin toplanılmasının haramlığını zikrettiği gibi, süt kız kardeşlerin de aynı nikâhta toplanılmasının haramlığını zikretmemiştir. Sıhriyet, nesebin diğer yarısı olmaktadır. Yüce Allah: "Sudan insan yaratıp onu neseb ve sıhriyet şekline koyan O'dur."(19) buyurur. İnsanlar arasındaki ilişki, neseb ve sıhriyet iledir; bu ikisi haramlık sebepleri olmaktadırlar. Süt emme ise neseb üzerine getirilmiş bir daldır. Sıhriyet, ancak nesebler arasında sözkonusu olabilir. Yüce Allah, iki kız kardeşle, bir kadını teyzesi ya da halası ile birlikte aynı nikâh altında toplamayı, haram olan sıla-ı rahmin koparılmasına sebebiyet vermemesi için haram kılmıştır. Malumdur ki, iki süt kız kardeş arasında nikâh ahkâmı dışında gözetilmesi gereken bir rahim ilişkisi bulunmamaktadır; birinin diğerine haram olması dışında, süt kardeşliğinin getirdiği başka herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Meselâ süt kardeşin köle olması durumunda mülkiyetine girdiği anda,

18. Bunu Buhârî (Feth,9/132), İmam Ahmed b. Hanbel -- Yahya b. Said -- Süfyan -- Habîb -- Said -- İbn Abbâs tariki ile rivâyet etmiştir. Buharî'nin *Sahîh*'inde, İmam Ahmed'den sadece burada rivâyeti söz konusudur. Bkz. *Musannef*, 13965, 10770 , 10765.

19. Furkan, 25/54.

kendiliğinden âzad olmaması; birbirlerine vâris olamamaları, birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğünün bulunmaması, birbirleri üzerinde nikâh ve ölüm velâyetinin sabit olmaması; âkileden sayılmaması; akraba ve zevilerhama şart koşulan vasıyyet ve vakıf kapsamına girmemesi hep bu kabildendir. Yine satışta köle olan anne ile süt çocuğunun aralarını ayırmak caiz olmaktadır, neseben çocuğu olması durumunda ise bu haramdır; mülkiyette onların arasını ayırmak, nikâhta ikisi arasını cem etmek gibidir. Şayet süt emme yolu ile kendisine haram olan bir kadın mülkiyetine girecek olsa, mülk sebebiyle kendiliğinden âzad olmamaktadır. Bir kimseye, süt annesi, kızı, kız kardeşi, halası, teyzesi, haramdır diye karısını emziren annesi de haram olur denemez. Çünkü karısının süt annesi ile kendisi arasında ne neseb, ne sıhriyet, ne de süt emme gibi hiçbir durum yoktur. Süt emmenin bir hükümde neseb gibi kabul edilmesinden, bütün hükümlerde de aynı kabul edilmesi gerekmez. Aksine neseb ile süt emmenin birbirlerine benzemedikleri hükümler, benzedikleri hükümlere nisbetle kat kat fazladır. Nitekim, aralarında şayet içlerinden birisi erkek olarak farzedildiğinde haram kılıcı sıhriyet bulunan iki kadının aynı nikâh altında toplanılmasının caiz olduğu sabit olmuştur. Bilindiği gibi Abdullah b. Câfer , Hz.Ali'nin hanımı ile, onun başka hanımından olan kızını nikâhı altında toplamıştır. Bu iki kadından birisi erkek farzedildiğinde birbirleri ile evlenmeleri sahih olmayan bir mahremiyet doğmaktadır. İki süt kız kardeşin aynı nikâhta toplanması da bunun aynıdır. Çünkü, birbirleri ile nikâhlanmanın haramlığının sebebi bizzat kendi aralarında olup kendileri ile, aralarında ne bir süt emme, ne de sıhriyet bulunmayan kendilerine yabancı olan kimse arasında değildir. Bu dört mezheb imamları ve diğerlerinin görüşü olmaktadır.

İmam Ahmed buna; Abdullah b. Câfer'in, Hz. Ali'nin hanımı ile, başka hanımından olan kızını nikâhı altında toplamış olması ve hiçbir kimsenin de bunu tepki ile karşılayıp, münker bulmamış olmalarını delil olarak kullanmıştır. Buhârî şöyle der: "Hasan b. Hasan b.Ali, aynı gecede iki amca kızını nikâhlamıştır. Abdullah b. Cafer, Hz.Ali'nin karısı ile, başka hanımından olan kızını nikâhı altında toplamıştır. İbn Şübrüme: "Bunda bir sakınca yoktur." demiştir. el-Hasan bir defasında bunu mekruh görmüş , sonra ise : "Bunda bir sakınca yoktur." demiştir. Câbir b. Zeyd ise, sıla-ı rahmin kesilmesine sebebiyet vereceği için bunu mekruh görmüştür. Bu konuda haramlık yoktur, zira Yüce Allah: "...bunların

ötesinde kalan diğer kadınlar size helâl kılındı."[20] buyurmaktadır." Buhari'nin sözü bitti.[21]

Kısaca: Bir yönden neseb ahkâmının sabit olması, onların her yönden sabit olmasını da gerektirmez. İşte Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımları: Onlar sadece haramlık ve hürmette mü'minlerin anneleridirler; mahremiyet konusunda ise değillerdirler; dolayısıyla hiçbir kimse onlarla halvette bulunamaz, onlara bakamazlar. Hatta Yüce Allah akrabaları ve aralarında süt haramlığı bulunan kimseler haricinde, diğer kimselerden, kendilerine nikâhları haram olmakla birlikte örtünmelerini (*ihticâb*) emretmiştir ve: "... Onlardan bir şey istediğinizde, perde arkasından isteyiniz."[22] buyurmuştur. Sonra mü'minlerin annelerine ait olan bu hüküm, asla onların akrabalarına sirâyet etmemektedir. Onların kızları mü'minlerin kız kardeşleri değildir, erkeklerine haram olmaz. Onların oğulları da, erkek kardeşleri değildir, kızlarına haram olmaz. Onların erkek kardeşleri ve kız kardeşleri, mü'minlerin dayıları ve teyzeleri değillerdir. Bütün müslümanların ittifakı ile bunlar helâldirler. Nitekim, Hz. Peygamber'in (s.a.) zevcesi Meymûne'nin kız kardeşi Ümmü'l-Fadl, Abbâs'ın; Hz. Âişe'nin kız kardeşi Esmâ bt. Ebi Bekr (ra), Zübeyr'in; Hz. Âişe'nin annesi Hz.Ebu Bekir'in; Hz.Hafsa'nın annesi Hz.Ömer'in nikâhları altında bulunuyorlardı. Bir kimsenin annesinin annesi ile evli olması sözkonusu değildir. Yine Abdullah b. Ömer ve erkek kardeşleri, Ebu Bekir'in çocukları, Ebu Süfyân'ın çocukları mü'min kadınlarla evlenmişlerdir. Eğer bunlar, mü'min kadınların dayıları olsalardı, onlarla evlenmeleri kendilerine caiz olmazdı. Dolayısıyla diyoruz ki, haramlık hükmü, mü'minlerin annelerinden diğer yakınlarına sirâyet etmememektedir; eğer öyle olmasaydı, onlarla ümmet arasında sabit olan neseb hükümlerinden birinin sübutundan, diğer hükümlerin de sübutu gerekecekti.

Buna delâlet eden hususlardan birisi de haram kadınlar hakkında varid olan âyetteki: "...kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri..."[23] ifadesidir.

Bilindiği üzere, "oğul" kelimesi kayıtsız (mutlak) olarak zikredildiğinde "süt oğul" bunun kapsamına girmemektedir. Bu durumda, "kendi sulbünüzden" diye kayıtlandığı zaman onun kapsamına girmeyeceği

20. Nisâ, 4/24.
21. Buhari, 67/24 ; *Musannef*, 10770 , 10771.
22. Ahzâb, 33/53.
23. Nisâ, 4/23.

öncelikli olarak sabit olur. Bu ifade ile, "oğulluğun" bu hükümden çıkarılmasının amaçlanmış olması, süt oğulun da hükümden çıkarılmış olmasını engellemez; onun da hükme girmesini gerektirmez.

Sahih'te şöyle sabit olmuştur: Hz. Peygamber (s.a.) Sehle bt. Süheyl'e , Ebu Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim'i, kendisine mahrem olması için emzirmesini emretmişti. O da kocası Ebu Huzeyfe'nin sütü ile onu emzirdi. Böylece Sâlim, Hz. Peygamber'in ifadesiyle Sehle'nin oğulu ve mahremi oldu. Bu hüküm ister, Sâlim'e has olsun; isterse mü'minlerin annesi Hz. Âişe'nin de kail olduğu gibi umûmî olsun farketmez, böylece Sâlim, onu emzirmiş ve annesi olmuş olduğu için Sehle'nin mahremi olarak kaldı; süt babasının karısı olduğu için mahrem olmadı. Çünkü Sehle'nin kendisini emzirmesi dolayısıyla bunun bir etkisi bulunmaz. Aksine, Sâlim'i Ebu Huzeyfe'nin bir câriyesi veya başka bir hanımı emzirmiş olsaydı, o zaman Sehle sadece süt babasının hanımı olma vasfına sahip olurdu. Burada mahremlik etkisi, sadece bizzat kendi süt çocuğu olması sebebiyledir. Nitekim hadisin bizzat: " Hz. Peygamber: "Onu emzir!" buyurdu. Bunun üzerine o da onu beş defa emzirdi; (Sâlim artık onun) süt oğlu mevkiinde olmuştu." şeklindeki kendi lâfzında da bu şekilde talilde bulunulmuştur.

Bu konuda icmâ bulunduğu iddiası doğru değildir. Kim böyle bir iddiada bulunursa o yalancıdır. Çünkü, Saîd b. el-Müseyyeb, Ebu Seleme b. Abdirrahman, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Yesâr ve Ebu Kılâbe leben-i fahl (kocanın sütü) sebebiyle haramlığı sabit görmüyorlardı. Bu Zübeyr ve sahabeden bir gruptan da rivâyet edilmiştir. İleride inşallah gelecektir. Bunlar haramlığın ancak süt anne tarafından doğacağı kanaatindedirler. Bunlar, süt emeni sütün sahibi kocanın (*leben-i fahl*) çocuğu kabul etmediklerine göre, çocuğun karısının kocaya, kocanın karısının çocuğa haram olmadığını evleviyetle kabul etmişler demektir. Bunların görüşlerine göre, bir kadına, kocasının süt babası veya onun süt oğlu haram olmamaktadır.

Burada şöyle denebilir: Bunlar, süt emen ile, süt sahibi koca (*fahl*) arasında oğulluk olduğunu kabul etmemişlerdir; dolayısıyla da sıhriyet durumu söz konusu olmaz. Çünkü, sıhriyet süt emme oğulluğunun sübutu üzerine ortaya çıkan bir alt hükümdür. Ancak, sahîh ve sarih sünnetin de delâlet ettiği ve çoğunluk İslâm âlimlerinin de kabul ettikleri gibi, süt sahibi koca ile çocuk arasında oğulluk olduğunu kabul edenlere göre, sıhriyet bu oğullukla ortaya çıkar, sabit olur. Leben-i fahl ile

haramlığın sabit olacağını kabul edenler içerisinde: " Süt babanın veya süt çocuğun zevcesi haram olmaz." diyen birisi olmuş mudur?

Cevap: Maksat bunun haramlığı konusunda tartışma bulunduğu ve konunun üzerinde icmaın bulunmadığını ifade etmektir. Geriye mesnedi (me'haz) üzerinde düşünmek kalmaktadır: Acaba mesnedi "leben-i fahl" in ilgâsı ve onun bir etkisi olmadığı mıdır, yoksa süt emme cihetinden sıhriyetin doğmayacağı, bu konuda onun bir etkisi olmadığı, etkinin ancak neseb sıhriyeti için sözkonusu olması mıdır?

Hiç şüphesiz birinci mesned bâtıldır, çünkü leben-i fahlin haramlık doğuracağına dair sarih sünnet sabit bulunmaktadır. Daha önce, leben-i fahl ile haramlığın doğacağını kabul etmekten, bununla sıhriyet hükümlerinin de doğacağını isbat etmenin ancak kıyas yolu ile sözkonusu olabileceğini açıklamıştık. Asıl ile feri arasındaki birbirlerine benzemedikleri yönlerin, benzedikleri yönlerin kat kat fazlası olduğunu, neseb hükümlerinden birisinin sabit olmasından diğer hükümlerin de sabit olması gerekmeyeceğini belirtmiştik.

Buna Yüce Allah'ın süt anne ile süt kız kardeşi, annelerimiz ve kız kardeşlerimiz kapsamına dahil etmemesi de delâlet etmektedir: "Size anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz haram kılındı..." buyurduktan sonra, ayrıca "...sizi emziren anneleriniz ve süt kız kardeşleriniz..."[24] diye bahiste bulunması göstermektedir ki, "annelerimiz" ifadesi mutlak olarak zikredildiğinde, bununla sadece nesebten olan annelerimiz kasdedilmektedir. Bu anlaşıldı ise, diyoruz ki, âyetteki "kadınlarınızın anneleri" ifadesi de aynen "anneleriniz" ifadesi gibidir, ve onlardan maksat sadece onların neseb yolu ile olan anneleridir; bu ifade onların süt annelerini içine almaz. Eğer onların da haram kılındıkları murad edilmiş olsaydı, o zaman Yüce Allah: " ve onları emziren anneleri de..." diye tasrih ederdi; nitekim "annelerimiz" konusunda böylece zikirde bulunmuştur. Daha önce açıklamış ve : "Nesebten haram olanlar, sütten dolayı da haram olurlar." hadisi; sadece neseb yolu ile kişi üzerine haram olan kadınların benzerlerinin de süt yolu ile haram olacağına delâlet eder; sıhriyet ya da aynı nikâh altında toplama yolu ile haram olanların benzerlerinin de süt yolu ile haram olacağına delâlet etmez; demiştik. Hatta, hadisin mefhumu bunun aksine delâlet etmektedir. Kaldı ki, "Bunların ötesinde kalan kadınlar size helâl kılındı."[25] âyetinin

24. Nisâ, 4/23.
25. Nisâ, 4/24.

umumu da bunu desteklemektedir.

Süt baba ve onun oğlunun hanımının haram olduğunda icmâın bulunmadığına delâlet den hususlardan birisi de şudur: Seleften bir grubun, kişinin — eğer kendi bakımı altında değilse — hanımının başka kocadan olan kızı ile evlenmesine cevaz vermişlerdir. Nitekim bu görüş, Mâlik b. Evs b. el-Hadsân en-Nasrî'den sahîh olarak sabit olmuştur: O şöyle anlatmaktadır: Bir karım vardı ve bana çocuk vermişti. Vefat etti. Ona üzüldüm. Ali b. Ebî Tâlib (ra.) ile karşılaştım. Bana :

— Neyin var? diye sordu. Ben de:

— Karım vefat etti; dedim. O:

— (Başka kocadan) kızı var mı? diye sordu.

— Evet! dedim.

— Senin bakımın altında mı idi? dedi.

— Hayır! O Tâif'tedir, dedim.

— Öyle ise onu nikâhla ! dedi. Ben:

"...Kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız ...size haram kılındı." âyeti nerede kaldı?! dedim.

— O senin yanında değil, bu haramlık, sadece senin yanında olması haline mahsustur, dedi.[26]

İbrahim b. Meysere'den sahîh olarak sabit olduğuna göre, Sev'eoğullarından Ubeydullah b. Ma'bed adında bir adam, —İbrahim onu hayırla yad etmiştir— kendisine şöyle anlatmıştır: Babası ya da dedesi, başkasından çocuğu olan bir kadını nikâhlamıştı. Bunlar Allah'ın dilediği bir müddet birlikte yaşadılar. Sonra o bu kadının üzerine genç bir kadın nikâhladı. İlk hanımının çocuklarından birisi:

— Annemizin üzerine evlendin, annemiz yaşlandı ve senin artık o genç kadın sebebiyle ona ihtiyacın kalmadı; dolayısıyla onu boşa! dedi. O:

— Hayır! Vallahi, bana sen kendi kızını nikâhlamadıkça onu boşamam; dedi. Sonunda , o onu boşadı, o da kızını ona nikâhladı. Ne kız ne de babası onun yanında değildi. Râvî şöyle der: Süfyan b. Abdillah'a geldim ve :

— Bu konuyu benim için Ömer b. el-Hattâb'a sor; dedim. O da:

— Benimle beraber hacca gideceksin (ve kendin soracaksın); dedi. Neyse, Mina'da iken beni Hz.Ömer'in huzuruna soktu. Ben ona olayı

26. *Musannef*, 10834. Senedi, İbn Hacer'in de dediği gibi (*Feth*,9/136) sahihtir . Süyûtî de *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/136 'da zikretmiş ve ayrıca İbn Ebî Hâtim'e de nisbet ederek, senedinin sahih olduğunu söylemiştir.

anlattım. Hz. Ömer:

— Bunda bir sakınca yoktur. Sen git bir de falanca'ya sor, sonra da gel ve bana neticeyi haber ver; dedi.

Râvi: O kimsenin Hz.Ali'den başkası olmadığını sanıyorum; der. Râvi devamla: Ona gittim ve durumu ona da sordum. O da: "Bunda bir sakınca yoktur." diye cevap verdi.[27]

Bu Zahirî mezhebinin görüşü olmaktadır. Hz.Ömer, Hz. Ali ve onların görüşlerini kabul edenler, kişinin üvey kızını yanında olmadığı zaman, neseb yolu ile karısının kızı olmasına rağmen, kendisine helâl kıldıklarına göre, bunlar hanımının süt kızını kişi üzerine nasıl haram kılarlar?! Yüce Allah üvey kızın haram olması için üç kayıt zikretmiştir: a) Kocanın yanında (bakımı altında) olması. b) Karısından olması. c) Annesi ile gerdeğe girmiş olması. Hal böyle iken, karısının mücerred süt kızı olması, onu kişi üzerine nasıl haram kılabilir? Zira ne kocanın yanındadır, ne de dil bakımından onun "üvey kız" ı sayılır. Çünkü "üvey kız" (*rebîbe*) hanımın kızı, "üvey oğul" (*rebîb*) da onun oğludur ve bunda bütün âlimlerin ittifakı vardır. Bunlara Arapça'da "rebîb ve rebîbe" denmelerinin sebebi de, genelde annelerinin kocasının kendilerini yetiştirip terbiye etmelerindendir.[28] Karısının kendisinden olmayan sütü ile emzirdiği ve asla yanına alıp terbiyelerinde bulunmadığı çocuklara gelince, bunların bu nassın kapsamı içerisine gerek lâfız ve gerekse mâna bakımından girmiş olması son derece uzaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) üvey kızın haram olmasının sebebinin, kocanın yanında (bakımı altında) kalması olduğuna işarette bulunmuştur: *Sahîh-i Buhârî*'de, Zührî — Urve — Zeyneb bt. Ümmü Seleme senediyle rivâyet edilir: Ebu Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe: "Ya Rasûlallah! Duyduğuma göre, Ebu Seleme'nin kızını istiyormuşsun?" der. Hz. Peygamber (s.a.): "Ümmü Seleme'nin kızını mı?" diye sorar."Evet!" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.): "Ümmü Seleme'nin kızı benim vesâyet ve terbiyem altında üvey kızımdır (ve bana nikâhı helâl olmaz. Böyle) olmasa bile yine bana nikâhı helâl olmaz. Çünkü o, benim süt kardeşimin kızıdır" buyurmuştur.[29]

Bu Hz. Peygamber'in (s.a.) haramlık konusunda Allah Teâlâ'nın getirmiş olduğu kayıta itibar ettiğini göstermektedir.

27. *Musannef*, 10835.
28. Arapça'da bu ismin kökü terbiye etmek, beslemek, büyütmek anlamındadır.
29. Buhari, 67/20.

Bu ifadenin aynen benzeri, süt emme yolu ile de haram olan öz oğulun hanımı için: "O eğer öz oğlumun hanımı olmasaydı yine de bana helâl olmazdı." denilmesidir. Aralarında bir fark yoktur.

Tevfik ancak Allah'tandır.

2 — Süt Baba (Leben-i Fahl) :

İkinci hüküm: Bu hadislerden çıkarılan ikinci hüküm de, leben-i fahlin haramlık doğuracağı; haramlığın süt emziren kadından diğer yakınlarına sirâyet ettiği gibi, sütün sahibi kocadan da sirâyet edeceği hususudur. Doğrusu da budur ve bazı sahabî ve onlardan sonra gelenlere muhalif de olsa , bunun dışında başka bir görüşü benimsemek caiz değildir. Allah Rasûlü'nün sünneti uyulmaya daha lâyıktır. Sünnet için, ona muhalif olan diğer şeyler bırakılır; sünnet hiçbir zaman, sahibi kim olursa olsun başkalarının sözleri için terkedilmez. Eğer sünnet, belki de kendisine ulaşmadığı için, ya da tevilden nâşî veya bir başka sebepten dolayı kendisine muhalefet eden kimselerin sözü uğruna terkedilecek olursa , sünnetlerin büyük bir bölümünün elimizden çıkması gerekir ve hüccetlik vasfı hadislere değil de, o kimselerin sözlerine geçer; kendisine uymak vacib olan kimsenin sözü, yerini kendisine uymak vacib olmayan kimsenin sözüne; masum olan Peygamber'in sözü, yerini masum olmayan insanların sözlerine bırakır. Bu ise büyük bir musibettir. Yüce Allah'tan bizi bundan muhafaza buyurmasını ve böyle bir musibet içerisine düşmüş olarak huzuruna bizi çıkarmamasını diliyoruz.

A'meş şöyle der: "Umâre, İbrâhim, ve bizim çağdaşlarımız; Hakem b. Uteybe, onlara Ebu'l-Kuays haberini getirinceye kadar, leben-i fahlde bir sakınca olmadığı görüşünde idiler." Bununla A'meş, onların görüşlerini terkettiklerini ve eski itikatlarından rücû ettiklerini ifadeyi kasdetmektedir. İlim ehli işte böyle yapar; kendilerine Hz. Peygamber'in bir hadisi ulaştığı zaman hemen onun gereğiyle hükmederler ve kendi farklı görüşlerinden rücû ederler.

Leben-i fahlin haramlık doğurmayacağı görüşünde olanlar şöyle demektedirler: Yüce Allah kitabında, süt haramlığının sadece anne tarafından olduğunu zikretmiş ve: " ... sizi emziren anneleriniz ve süt kız kardeşleriniz... size haram kılındı." buyurmuştur. Bu âyetteki (وأخواتكم من الرضاعة) ifadesindeki harf-i tarif ahd için olmaktadır ve az önce zikri geçen "radâ'a" ya raci olmaktadır; o da annenin radâsı

(emzirmesi)dir. Yüce Allah : "Bunların ötesinde kalan diğer kadınlar size helâl kılındı." buyurmuştur. Eğer Kur'an böyle derken biz haramlığı isbat edecek olursak, bu durumda Kur'an'ı hadisle neshetmiş oluruz. Bu "Kur'an üzerine ziyade nesihtir." görüşünde olanlara göre kaçınılmaz olmaktadır. Bunlar devamla şöyle diyorlar: İşte Allah Rasûlü'nün ashâbı, ümmet içerisinde sünneti en iyi bilen kimseler olarak, leben-i fahl sebebiyle haramlığın sabit olmayacağı görüşünde idiler. Sahîh olarak bilindiğine göre Ebu Ubeyde b. Abdillah b. Zem'a şöyle anlatır: Annesi, Ümmü Seleme validemizin kızı Zeyneb'i, Zübeyr b. Avvâm'ın karısı olan Esmâ bt. Ebî Bekr (r.anhum) emzirmişti. Zeyneb şöyle der: Zübeyr, ben saçımı tararken yanıma girer ve saçımın örgülerinden birisini tutar ve : Bana dön ve benimle konuş, derdi. Ben onu babam, ondan olan çocukları da kardeşlerim olarak görürdüm. Sonra Abdullah b. Zübeyr, bana bir elçi göndererek kızım Ümmü Gülsüm'ü Hamza b. Zübeyr'e istedi. Hamza, Zübeyr'in Kelb kabilesine mensup başka bir hanımından idi. Ben elçiye: "O Hamza'ya helâl olur mu? O, onun kız kardeşinin kızından başka bir şey değildir." dedim. Abdullah: "Sen bununla sadece, senin tarafından olan engeli kasdetmiş olmalısın. Esmâ'nın doğurdukları senin kardeşlerindir; Esmâ'dan başka diğer hanımlarının doğurduğu çocukları ise senin kardeşlerin değillerdir. Haberci gönder ve bunu sordur." dedi. Zeyneb haberci gönderdi ve sordurdu. Hz. Peygamber'in (s.a.) ashâbı orada çok idiler. Ona: "Süt, erkek tarafından hiçbir şeyi haram kılmaz. Onu onunla evlendir." dediler. (Öyle de yaptılar.) Hamza ölünceye kadar Ümmü Gülsüm onun yanında kaldı.[30]

Bunlar, sahabenin (r.anhum) bu olayı tepki ile karşılamadıklarını ve bilindiği üzere, emzirmenin erkek tarafından olmayıp kadın tarafından olduğunu söylemişlerdir.

Çoğunluk âlimler bunlara şöyle cevap vermişlerdir: Sizin bu zikrettikleriniz içerisinde, sahîh ve sarih sünnete ters düşecek bir husus bulunmamaktadır, dolayısıyla da, sünnetten dönmeyi gerektirecek bir durum yoktur:

Önce Kur'an'ı ele alalım: Onun delâleti şu iki şey arasındadır: Ya süt babadan olan kız kardeşi de içine almaktadır ve böylece onun da haram olduğuna delâlet etmektedir; veyahut da onu içine almamaktadır ve hükmünü sükut geçmektedir. Bu durumda da sünnetin onu haram kılması, müstakillen haram kılma ve: "Bunların ötesinde kalan diğer

30. İmam Şâfiî, tahric etmiştir.

kadınlar size helâl kılındı." âyetinin umumunun tahsisi kabilinden olur. Zâhir odur ki, "kız kardeş" lafzı onu da kapsamaktadır. Zira Yüce Allah "süt kızkardeşleri" ifadesini genel olarak kullanmıştır; dolayısıyla, kız kardeşi denilebilen her kadın bunun içerisine girer. Süt babadan olan kız kardeşi, onun kız kardeşi değildir ; demek caiz değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Âişe vâlidemize : "Eflah'a (yanına girmesi için) izin ver! Çünkü o senin amcandır." buyurmuşlar ve sadece leben-i fahl ile aralarında amcalık bağı olduğunu belirtmişlerdir. Süt emen çocuk ile, süt sahibi kocanın erkek kardeşi arasında amcalık bağı sabit olduğuna göre, çocukla süt sahibi kocanın oğlu arasında kardeşlik bağının sabit olması öncelikle, veya en azından onun ayarında sabit olur.

Bu durumda sünnet, kitabın muradını açıklamıştır; ona muhalefet etmemiştir. Böyle düşünmesek bile, nihâyet sünnet Kur'an'ın sükut geçtiği bir şeyin haramlığını isbat etmiş ve âyetin murad-ı ilâhî olmayan umûmunu tahsis etmiştir; dememiz de mümkündür.

Sizin, "Ashâp bununla haramlık doğacağı görüşünde değillerdi." şeklindeki sözünüze gelince, bu bütün sahabilere karşı ileri sürülmüş asılsız bir iddiadır. Nitekim Hz. Ali'nin, leben-i fahl ile haramlık isbat ettiği sabittir. Buharî'nin *Sahîh*'inde ise şöyle rivâyet edilmektedir: İbn Abbâs'a: "Bir adamın iki hanımı vardır. Bunlardan birisi bir erkek çocuğunu, diğeri de bir kız çocuğunu emzirmiştir. Erkek çocuğu kız çocuğu ile evlenebilir mi?" şeklinde sormuşlardır. O: "Hayır, aşılama aynıdır." demiştir.[31]

Bu sizin delil olarak kullandığınız hadis de; Zübeyr'in, karısının emzirmesi yolu ile, Zeyneb'in kendisinin kızı olduğuna inandığı konusunda gayet sarihtir.

İşte Hz. Âişe, leben-i fahlın haramlık doğuracağına dair fetva verirdi.

Geriye elinizde sadece Abdullah b. Zübeyr kaldı. O da bunların neresinde kalır ki?

Zeyneb'in sordurduğu ve helâlliğine dair fetva veren kimselere gelince, bunlar mechul kimselerdir, isimleri zikredilmemiştir. Râvi: "Ben Rasûlullah'ın (s.a.) ashâbına sordum, onlar bir arada çok sayıda idiler..." dememiştir. Dolayısıyla belki de, Zeyneb, onlar içerisinden sahih sünnetten haberi olmayan birisine göndermiş ve sordurmuştur, o da Abdullah b. Zübeyr'in fetvası gibi fetva vermiştir. Hem sonra o sırada Medine'de öyle fazla sahâbe bulunmuyordu. Aksine büyük sahâbiler ve

31. Sahihtir. Tahrici az önce geçmişti.

ekseriyet, Şam, Irak ve Mısır'da bulunuyorlardı.

"Emzirmenin erkek tarafından olmayıp kadın tarafından olduğu" şeklindeki sözünüze gelince, buna da:"Emzirilen süt, kocanın ilişkisi ile doğmuştur ve ona aittir, anne ise sadece bir kaptır." şeklinde bir cevap verilebilir.

Tevfik ancak Allah'tandır.

Soru: Süt emziren kadının süt anneliği sabit olmadan da süt babalığı sabit olabilir mi? Yoksa, süt babalığın sübutu, süt anneliğin üzerine teferru eden bir feri midir? Süt annelik sabit olmadan süt babalığı sabit olmaz mı?

Cevap: Bu konu üzerinde fukahaya ait iki görüş bulunmaktadır ki, her ikisi de İmam Ahmed ile İmam Şâfiî'nin mezheblerinde birer vecih olmaktadır. Bu asıl üzerine şu mesele teferru eder:

Bir kimsenin dört hanımı olsa ve bunlar , her biri ikişer defa olmak üzere bir çocuğu emzirseler, bu kadınlar çocuğun süt annesi olmazlar. Çünkü içlerinden hiçbirisi çocuğu beş defa emzirmemişlerdir. Bu durumda acaba, koca çocuğun süt babası olur mu?

İşte bu hususta iki vecih vardır: Birincisine göre, kadınların süt anne olmadıkları gibi koca da süt baba olmaz. İkincisine göre — ki daha doğru olan budur— , koca süt baba olur. Çünkü çocuk kendi sütünden beş defa emmiştir. Leben-i fahl kendi başına kâim olan bir asıldır, emziren kadının anneliği üzerine teferru eden bir feri değildir. Çünkü; babalık, kendisine ait sütten emilmiş olması ile husule gelmekte, sütü emziren kadının anne olmasından doğmamaktadır.

Bu mesele, İmam Ebu Hanife ile Mâlik'in mezheblerinde sözkonusu değildir. Çünkü onlara göre süt haramlığı için beş defa emme şartı yoktur, sütün azı da çoğu da haram kılar. Bu durumda, zevcelerin dördü de çocuğun süt anneleri olurlar.

Sahih olan görüşe göre hareket eder ve misâlimizde annelik sabit olmadan, babalık sabit olur dersek, bu durumda ikişer defa süt emziren bu kadınlar çocuğa haram olurlar; çünkü çocuk onların üvey oğulları , kadınlar da, çocuğun süt babasının ilişkide bulunduğu kadınları olmaktadırlar.

Eğer, hayır babalık sabit olmaz; dersek, bu durumda süt emziren bu kadınlar, çocuğa emzirdikleri bu sütle ona haram olmazlar.

3 — Süt Dede, Süt Dayı ve Teyze:

Soru: Bir kimsenin beş kızı olsa ve bunlar birer kere olmak üzere bir çocuğu emzirseler; bunlardan hiçbirisi çocuğun süt annesi olmazlar.Ancak adam çocuğun süt dedesi olur mu? Adamın, süt emziren kızların kardeşleri olan çocukları, süt emen çocuğun dayı ve teyzeleri olurlar mı?

Cevap: Konu hakkında iki vecih bulunmaktadır: Birincisine göre, adam çocuğun dedesi, kızların erkek kardeşleri de çocuğun dayıları olur. Çünkü süt emen çocuk adamın kızlarından beş defa emmiştir; dolayısıyla adam bir kızının beş defa emzirmiş olması durumunda olduğu gibi çocuğun dedesi olmuştur. Adam dede olduğuna göre, kızların kardeşleri olan çocukları da onun dayı ve teyzeleri olurlar. Çünkü onlar, kendilerinden beş defa süt emilen kimselerin kardeşleri olmaktadırlar; süt emziren beş kız çocuğa nisbetle sanki tek bir anne durumunda mütalaa edilmişlerdir.

Diğer vecihe göre ise ; adam dede, emziren kızların kardeşleri de dayı ve teyze olmazlar. Çünkü bir kimsenin dede olması, kızının anne olması, kardeşin dayı olması da , kız kardeşin anne olması üzerine teferru eden bir feridir. Asıl sabit olmamıştır; dolayısıyla feri de sabit olmaz.

Bu vecih bu konuda , önceki meselede olduğunun aksine daha sahih gözükmektedir. Çünkü birinci meselede babalığın sübutu sahih olan görüşe göre, anneliğin sübutunu gerektirmemektedir. Aralarındaki fark şudur: Bu meselede, süt emziren kızlar ile babaları arasında fer'ilik kesin olmaktadır. Çünkü, emzirenler adamın kızlarıdır, süt ise kendisinin değildir. Haramlık burada emziren ile oğlu arasındadır. Emziren anne olmadığına göre, emzirenin babası da dede olmaz. Birinci meselede ise durum böyle değildir. Çünkü orada haramlık, sütü emen ile sütün sahibi arasındadır. Emzirenin anneliği sabit olsun veya olmasın fark etmemektedir.

Buna göre, emzirenlerin erkek kardeşleri emenin dayıları olurlar; dediğimizde , emzirenlerin de her biri çocuğun teyzeleri olurlar mı?

Bu konuda da iki vecih bulunmaktadır: Birincisi: Teyzesi olmazlar. Çünkü çocuk, kardeşlerinin sütünden beş defa emmemiştir; dolayısıyla da teyzelik sabit olmaz. İkincisi: Sabit olur. Çünkü, haram kılıcı sütten beş defa emme tahakkuk etmiştir, kendisinden ve diğer kız kardeşlerinden emdiği süt teyzeliği isbat eder. Onlar içerisinden hiçbirisinin anneliği

sabit olmaz. Çünkü, onlardan hiçbirisinden beş defa emmemiştir. Annelik sabit olmadan teyzeliğin sabit olması uzak değildir; nitekim leben-i fahl konusunda annelik sabit olmadan babalık sabit olabilmektedir. Bu ikinci vecih zayıftır.

Aralarında şu fark vardır: Teyzelik, annelik üzerine sadece/sırf bir fer'i'dir; asıl sabit olmayınca, onun fer'i nasıl sabit olacaktır. Annelik ve babalık ise böyle değildir. Çünkü onlar iki ayrı asıldırlar; birinin bulunmamasından diğerinin de bulunmaması lazım gelmez.

Bir başka soru: Bir adamın annesi, kız kardeşi, kızı, ve oğulunun zevcesi bulunsa[32] ve bunlar bir kız çocuğunu birer defa emzirseler, bunlardan hiçbirisi çocuğun süt annesi olmaz. Acaba çocuk adam üzerine haram olur mu?

Cevap: Yine iki vecih bulunmaktadır. İçlerinden daha uygun olanı haram olmaması şeklindedir. Haram olması şeklindeki vecih ise burada çok uzaktır. Çünkü burada çocuk için tamamlanan süt, adamı çocuğun ne babası, ne dedesi, ne kardeşi, ne de dayısı yapmamaktadır.

Allah en iyisini bilir.

Leben-i fahl sebebiyle haramlığın sübutu, zina eden kimsenin suyundan yaratılan çocuğun da evleviyetle haram olacağına delâlet eder. Çünkü, bir insana, kendi cimâından doğan süt ile gıdalanan çocuğun nikâhı haram olduğuna göre, bizzat kendi cimaı neticesinde kendi suyundan yaratılan kimseyi nikâhlaması nasıl helâl olabilir?! Şâri' Teâlâ, kişinin cimâının sebebiyet verdiği sütü emmiş olması gerekçesiyle, kendisine süt kızını haram kılarken, bizzat kendi cimâı ve suyu sebebiyle yaratılan kimseyi ona haram kılmaması tasavvur edilemez. Bu asla mümkün değildir. Çünkü, kişi ile kendi suyundan yaratılan kimse arasındaki cüz'iyet ilişkisi, kendisi ile sütünden gıdalanan kimse arasındaki cüz'iyet ilişkisinden daha tam ve kâmildir. Çünkü, süt kızında, cüz'iyetten bir parça bulunduğu halde, öbürü bizzat kendi suyundan yaratılmıştır; onun yarısı veya daha fazla kısmı kesinlikle kendi parçasıdır; diğer yarısı ise anneye aittir.

Bu müslümanların büyük çoğunluğuna ait görüş olmaktadır. Ashâptan bunu mübah gören hiçbir kimsenin bulunduğu bilinmemektedir. İmam Ahmed'in beyanına göre, kim zina mahsulü

32. Burada adamın yakını bir kadının zikredilmesi daha gerekmektedir. Aksi takdirde birer kere emzirmiş olmaları durumunda beş defa emmiş olma şartı tahakkuk etmeyecektir.

kızını nikâhlarsa, muhsan (evli) olsun olmasın, kılıçla öldürülür. Süt kızı sadece hürmet ve mahremiyet olmak üzere iki hükümde kızı olmasına ve kıza ait diğer hükümlerde onun gibi olmamasına rağmen, bu durum onu haramlıktan çıkarmamakta ve kişiye onu helâl kılmamaktadır. Aynı şekilde zina mahsulü kızı da haramlık konusunda kızı olur; kıza ait hükümlere dahil bulunmaması onun helâlliğini gerektirmez. Yüce Allah Araplara, kendi lügatlerinde anladıkları şekilde hitap etmiştir. "Kız (bint) " sözcüğü, lügat mânasında bir lâfızdır ve Şâri' Teâlâ onu, "salât" ve "îmân" vb. sözcüklerinde olduğu gibi aslî mânasından ıstılâhî bir mânaya nakletmemiştir. Dolayısıyla, Şâri' tarafından ıstılahî bir mânaya nakledildiği sabit olmadıkça, aslî lügat mânasına hamledilir. "Kız" sözcüğü, "kardeş", "amca", "dayı" sözcükleri gibi, aslî lügat mânaları üzere baki kalan bir kelimedir. Nitekim *Sahîh*'te Yüce Allah'ın zina eden çobanın çocuğunu konuşturduğu ve "Babam falan çobandır." dedirttiği ifade edilmiştir.[33] Bu konuşturmanın yalana ihtimali yoktur. Bütün ümmet zina mahsulü çocuğa annesinin haram olduğunda icma etmişlerdir. Çocuğun annesinin suyundan yaratılmış olması ile babasının suyundan yaratılmış olması arasında fark yoktur. Her ikisinin günahı da aynıdır. Çocuğun babanın bir parçası olması, annenin bir parçası olması gibidir. Zinakâr ile kız arasında miras ahkâmının bulunmaması, onu nikâhlamasının cevazını gerektirmez. Sonra şaşmamak da elde değildir: bu görüşün sahibi el ile istimnâyı haram kılmakta ve :"Bu eli ile nikâh demektir." demekte, sonra da insanın kendi parçası ile nikâhlanmasına cevaz vermekte, Yüce Allah'ın kendi suyundan yaratmış ve sulbünden çıkarmış olduğu parçasını, yabancı bir kadını istifraş eder (yatağına alır) gibi istifraş etmeyi tecviz etmektedir.

4 — Evlenmeyi Haram Kılan Emmenin Sayısı ve Niteliği:

Üçüncü hüküm: Bir ya da iki emme süt haramlığını doğurmaz. Nitekim Rasûlullah (s.a.) bunu beyan buyurmuştur. Süt haramlığı ancak beş defa emme durumunda sözkonusu olur.

Bu konu üzerinde âlimler ihtilâf etmişlerdir:

Selef ve haleften bir grup âlimler sütün azı ile de, çoğu ile de haramlığın sabit olacağını belirtmişlerdir.

33. Müslim, 2550.

Bu görüş Hz.Ali ve İbn Abbâs'dan rivâyet edilir. Bu aynı zamanda Saîd b. Müseyyeb, Hasan, Zührî, Katâde, Hakem, Hammâd, Evzâî ve Sevrî'nin de görüşleri olmaktadır. İmam Mâlik'le İmam Ebu Hanife'nin mezhebleri de bu şekildedir. Leys b. Sa'd, sütün çoğunun da, oruçluyu iftar ettirecek kadar olan azının da , beşikte iken alındığında haram kılacağına dair ümmetin icmaı bulunduğunu zannetmiştir ki, bu İmam Ahmed'den de bir rivâyet olmaktadır.

Bir başka grup ise, üç defa emmedikçe süt haramlığı tahakkuk etmez; demişlerdir. Bu da Ebu Sevr, Ebu Ubeyd, İbnu'l-Münzir, Dâvûd b. Ali'nin görüşleri, aynı zamanda da İmam Ahmed'den gelen ikinci bir rivâyet olmaktadır.

Bir başka grup ise, beş defa emmedikçe süt haramlığı doğmaz; demişlerdir. Bu da Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b.Zübeyr, Atâ ve Tâvûs'un görüşleridir. Bu aynı zamanda Hz. Âişe'den konuyla ilgili olarak gelen üç rivâyetten birincisidir. Ondan gelen ikinci rivâyete göre, yediden az emerse süt haramlığı doğmaz. Üçüncü rivâyete göre ise, haramlığın doğması için en az on defa emmesi gerekir.

Beş defa emme ile süt haramlığının doğacağı görüşü, İmam Şâfiî'nin mezhebi ve İmam Ahmed'in de zâhir mezhebi olmaktadır. Aynı zamanda bu İbn Hazm'ın da görüşüdür ve o, bu konuda Dâvûd b. Ali'ye muhalefet etmiştir.

Birinci grubun delilleri: Yüce Allah haramlığı "süt emme" ismine bağlamıştır; dolayısıyla nerede bu isim bulunursa, orada hüküm de bulunur. Hz. Peygamber (s.a.) de: "Neseb yolu ile haram olanlar, süt emme yolu ile de haram olurlar." buyurmuştur. Bu da Kur'an'ın mutlak ifadesine uygunluk arzetmektedir.

Sahîhayn'da sabit olduğu üzere Ukbe b. el-Hâris anlatır: Kendisi Ümmü Yahyâ bt. Ebî İhâb ile evlenmişti. Siyah bir cariye geldi ve "Ben ikinizi de emzirdim." dedi. Bunun üzerine bunu Hz. Peygamber'e (s.a.) zikrettim. O benden yüz çevirdi. Ben ona başka bir taraftan sokuldum ve durumu ona anlattım: "Nasıl olabilir ki? O her ikinizi de emzirdiğini iddia ediyor." buyurdu. (Râvî şöyle diyor:) Hz. Peygamber ona, o kadını yasakladı.(34) Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.), kaç defa emzirildiğini sormamıştır.

Bunlar devamla şöyle demektedirler: Bu, haramlığın taalluk ettiği bir

34. Buhârî, 52/4 ; 53/14 ; Ebu Davud, 3603, 3604 ; Tirmizî, 1151 ; Nesâî, 6/190 . Müslim rivâyet etmemiştir. Müellifin bir zühûlü olmalıdır.

iştir, dolayısıyla azı ile çoğu arasında fark yoktur. Nitekim haramlığı gerektiren cinsel ilişki de öyledir, azı da çoğu da haram olmaktadır. Hem sonra, kemiğin gelişmesi ve oluşması, etin bitmesi sütün çoğu ile olduğu gibi azı ile de olur. Öbür taraftan, süt haramlığı için bir sayı ileri sürenlerin sözleri, gerek kaç defa emme konusunda gerekse emmenin hakikati hakkında pek çok farklılıklar arzetmektedir ve birbirini hiç tutmamaktadır. Şâri', durumu böyle olan bir konuda, zabtı ve öğrenilmesi imkânı olmadığı için, belli bir nisâb koymamıştır.

Süt haramlığı için en az üç defa emme gereğini şart koşanlar ise şöyle demektedirler: Sabit olduğu üzere Hz. Peygamber (s.a.): "Bir emme iki emme haram kılmaz." buyurmuştur. Ümmü'l-Fadl bt. Hâris ise Hz. Peygamber'in (s.a.): "Bir ya da iki defa ağzına memeyi verme (imlâce) süt haramlığı doğurmaz." buyurduğunu rivâyet eder. Başka bir hadiste, bir adam :"Ya Rasûlallah! Tek bir emme haram kılar mı?" diye sormuş, Hz. Peygamber (s.a.) da : "Hayır!" cevabını vermiştir. Bütün bunlar, sahîh ve sarîh hadislerdir ve Müslim'in *Sahîh*'inde rivâyet edilmişlerdir.[35]

Bu hadislerden sarf-ı nazar etmek mümkün değildir. Dolayısıyla âyetin umumu ile amel ederek üç defa emmekle haramlığı isbat ettik; üçden daha az olması durumunda da , hadislerle amel ederek haramlığı düşürdük. Şunu da ilave edelim ki, adet ve tekrarı sözkonusu olan şeylerde üçe itibar edilir. Çünkü, üç en az cemi olmaktadır ve Şâri' Teâlâ, üç adedine pek çok yerde itibar etmiştir.

Süt haramlığı için beş defa emme şartını ileri sürenlere gelince, onlar da şöyle demektedirler: Bu konudaki bizim delillerimiz, bu faslın başında geçen sahîh ve sarîh hadislerdir. Hz. Âişe, durum bu vaziyette iken Hz. Peygamber'in (s.a.) vefat ettiğini haber vermiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.) Sehle bt. Süheyl'e: "Sâlim'i beş defa emzir, ona haram olursun." buyurmuş olması delil olarak yeterlidir.

Şunu da ilave edelim ki, bu konuyu ümmet içerisinde en iyi bilen Hz. Âişe ve Hz. Peygamber'in (s.a.) diğer hanımlarıdır. Hz. Âişe, kendisini görmesini, yanına girip çıkmasını istediği kimseler olduğunda, erkek ve kız kardeşlerinin kızlarına (yeğenlerine) onları beş kez emzirmelerini emrederdi.

Süt haramlığının bir ya da iki emme ile olmayacağını ifade etmek, haramlığın az olsun çok olsun mutlak emmeye bağlı olmadığı konusunda sarihtir. Bunlar sahih ve sarih olan üç hadistir ve bazısı soru sorana

35. Müslim, 1450,1451.

cevap mahiyetinde çıkmış, bazısı da doğrudan hüküm koymak amacıyla varid olmuştur. Biz haramlık hükmünü beş defa emmeye bağladığımız zaman, sizin istidlalde bulunduğunuz delillerden hiçbirisine muhalefet etmiş olmuyoruz; aksine onların mutlak ifadelerini beş sayısı ile kayıtlamış oluyoruz; mutlakın takyîdi ise, beyandır, nesh ve tahsis değildir.

Süt haramlığını az ya da çok emmeye bağlayanlar, bir ve iki emme ile haramlığın sabit olmayacağını ifade eden hadislere muhalefet etmektedirler. Haramlığı üç defa emmeye bağlayanlar ise, her ne kadar bu hadislere muhalefet etmiş değillerse de, beş adedini getiren hadislere muhalefet halindedirler.

Haramlığı beş sayısı ile kayıtlamayanlar şöyle demişlerdir: Beş defa emme ile ilgili haberi, Hz. Âişe hadis nakleder gibi nakletmemiştir ki, onunla ihticac edilsin. O, onu sanki Kur'an'mış gibi nakletmiştir. Kur'an ise, ancak tevâtür ile sabit olur. Ümmet bunu Kur'an olarak nakletmemiştir; dolayısıyla da Kur'an olamaz. Ne Kur'an ne de hadis olmayınca, onunla hüküm isbatında bulunmak mümkün olmayacaktır.

Haramlığı beş sayısı ile kayıtlayanlar buna şöyle karşılık vermişlerdir:

Kur'an'dan olup da âhâd olarak nakledilenler iki açıdan incelenmiştir: 1) Âhâd olarak Kur'an'dan olduğu nakledilen şeyin Kur'an'dan olup olmadığı, 2) Onunla amelin vâcib olup olmadığı. Hiç şüphe yoktur ki, bunların her ikisi de ayrı ayrı şeylerdir. Birincisi, onunla namazın sahîh olmasını, abdestsiz kimseye dokunmasının, cünüb kimseye okumasının haramlığını ve benzeri Kur'an'a ait diğer hükümleri gerektirir. Mütevatir olma şartı bulunmadığı için bu hükümler yok diye, onunla amel etmenin vücubu da gerekmez, denilemez. Çünkü, amel için zan yeterlidir. Nitekim dört imamdan herbiri, bu gibi mütevatir olmayan kırâatle yerine göre ihticacta bulunmuşlardır. İmam Şâfiî ve Ahmed bu konuda sözünü ettiğimiz Hz. Âişe kırâatini delil olarak kullanmışlardır. İmam Ebu Hanife, keffâret orucunun birbiri arkasına olması şartı hakkında İbn Mes'ûd'un, "Üç gün peşi peşine oruç tutar." şeklindeki kırâati ile istidlalde bulunmuştur. İmam Mâlik ve daha önce sahâbe, annenin çocuklarından birisine ait farz hissenin südüs olduğuna, Übeyy'in: "Eğer bir erkek veya kadına kelâle yollu (çocuğu ve babası olmadığı halde) vâris olunuyor ve bunların ana bir erkek veya bir kız kardeşi bulunuyorsa, her birine altıda bir düşer." şeklindeki kırâatini delil getirmişlerdir. Bütün âlimler bu kırâatle ihticâcta bulunmuşlardır.

icmâın bu kırâatten başka istinadı bulunmamaktadır.

"Bunun nakli ya Kur'an ; ya da haber (hadis) nakli gibidir." sözünüze karşı: Evet, açık Kur'an gibi; diyoruz. "Bu durumda tevatür ile nakli gerekir." sözünüze de : Lâfzı da neshedilse bu gereklilik var mı? deriz.

Birincisi mümkün değildir. İkincisi ise kabul edilir. En kötü ihtimalle denilecek söz "O Kur'an'dır, lâfzı mensûh, hükmü ise bâkidir; dolayısıyla hükmü,(الشيخ و الشيخة اذا زنّيا فرجمُوهما) şeklinde âhâd olarak nakledilen, fakat hükmü bâki lafzı mensûh Kur'an âyeti hükmünde olur. Buna verilecek bir cevap olmayacaktır.

Mesele hakkında iki zayıf görüş daha bulunmaktadır:

1) Haramlık hükmü en az yedi kez emme ile tahakkuk eder. Nitekim Tâvûs'a, yedi defadan daha az olan emme süt haramlığı doğurmaz; diyenlerin görüşü hakkında sorulduğunda: "Öyleydi, sonra haramlığı getiren bir durum ortaya çıktı. Bir defa emme haram kılar (oldu.) ." dedi. Bu görüşün bir delili bulunmamaktadır.

2) Haramlık en az on defa emme ile tahakkuk eder. Bu görüş , Hz.Hafsa ile Hz. Âişe'den rivâyet olunmaktadır.

Bir diğer görüş ise şöyledir: Hz. Peygamber'in zevceleri ile , diğer kadınlar farklıdır. Tâvûs şöyle der: "Hz. Peygamber'in (s.a.) zevceleri için "haram kılıcı emmeler", diğer kadınlar için de "bilinen emmeler" sözkonusu idi. Sonra bu terk edildi."

Bu görüşler içerisinde hangisinin doğru olduğu ortaya çıkmıştır.

Tevfik ancak Allah'tandır.

Soru: Süt haramlığı konusunda, "emme" tabirinden kastedilen şey nedir ve bunun bir ölçüsü var mıdır?

Cevap: Süt emme demek olan (الرضعة) kelimesi (الرضاع) kelimesinden (ضربة ، جلسة ، اكلة) kelimeleri gibi, bir kere oluş bildiren masdar kalıbıdır. Çocuk ne zaman memeyi ağzına alır, ondan emer ve ârızî bir durum olmadıkça kendi ihtiyarı ile terkederse, bu bir "emme" olmuş olur. Zira Şâri' Teâlâ , bu şekilde mutlak olarak zikretmiştir; dolayısıyla mânanın tayini için örfe hamledilmesi gerekir. Örf ise bu şekildedir. Nefes alma, azıcık bir dinlenme veya dikkatini çeken bir şeyden dolayı ârızî olarak memeyi bırakıp sonra hemen tekrar emmeye dönmesi , bunu bir kere emme olmaktan çıkarmaz. Nitekim, yemek yiyen kimse, buna benzer bir durumla yemeğine kısa bir ara verse ve sonra hemen yine yemeğine dönse, bu iki defa yeme olmayıp, bir defa yeme sayılmaktadır. Bu görüş

İmam Şâfiî'nin mezhebi olmaktadır.

Şâfiîlere göre, çocuk emerken, süt veren kadının emmeyi kestirip sonra hemen tekrar geri döndürmesi konusunda iki vecih bulunmaktadır:

Birincisine göre, çocuk kendi ihtiyarı ile memeyi terketmediği sürece, kadın defeatle kestirse bile , yine bir defa emme sayılır. Çünkü, önemli olan çocuğun fiilidir, süt veren kadının fiili değildir. Bu yüzdendir ki, kadın uyurken çocuk ondan emecek olsa, bu şer'an haramlığı doğuran emme olarak sayılmaktadır. Kadının çocuk emerken, emmesini kesmesine itibar edilmez. Nitekim, bir doktorun emretmesi neticesinde bir kere yemek yemeğe başlayan kimseyi, bir başkası gelerek yemeğini kesse, sonra tekrar dönse, bu bir kere yemek olmaktadır.

İkinci vecih: Bu, ikinci bir emme olur. Çünkü emme olayı hem emenden, hem de emzirenden sahih olmaktadır. Bundan dolayıdır ki, çocuk uyurken kadın boğazından sütünü akıtsa, bu da bir emme olarak sayılmaktadır.

Çocuk emerken, bir başka kadının memesine intikal etse, bu durum hakkında da yine Şâfiîlere ait iki vecih bulunmaktadır:

1) Her ikisi de hesaba katılmaz. Çünkü henüz emme tamamlanmadan birisinden diğerine intikal etmiştir; dolayısıyla hiçbirisinden de "emme" olayı tamamlanmamıştır. Bunun içindir ki, çocuk emerken aynı kadının bir memesinden diğer memesine intikal edecek olsa, bu bir emme sayılmaktadır.

2) Her ikisi hakkında da birer kere emme sayılır. Çünkü çocuk kendisi emmiş ve kendi ihtiyarı ile keserek birisinden diğerine intikal etmiştir.

İmam Ahmed'in mezhebine gelince, İbn Kudâme, *Muğnî*'de şöyle der: "Çocuk açık bir şekilde kendi ihtiyarı ile emmeyi keserse bu bir emme sayılır, bundan sonra tekrar dönmesi durumunda bu da ikinci bir emme sayılır. Ancak, nefes tıkanması, bir memeden öbürüne intikal, veya dikkatini çeken bir şey için keserse, ya da kadın kestirirse bu durumda bakarız: Eğer hemen dönmezse o bir emmedir. Eğer derhal dönerse, bu durumda iki vecih bulunmaktadır: Birincisine göre, o bir emmedir. Tekrar dönmesi durumunda, o da ikinci bir emmedir. Bu Ebu Bekir'in tercihi ve Hanbel rivâyetinde İmam Amed'in kelâmının zâhiri olmaktadır. Çünkü o şöyle demiştir: "Görmez misin ki, çocuk memeden emiyor, nefesi tıkandığı zaman teneffüs için ya da dinlenmek amacıyla memeyi bırakıyor, bunu yaptığı zaman o bir emmedir." eş-Şeyh (İbn Kudâme)

şöyle der: Böyledir, çünkü şayet geri dönmeseydi, birincisi bir emme idi. Dolayısıyla kendi ihtiyarı ile bırakmış olması durumunda olduğu gibi, dönmüş olsa da, o bir emme olacaktır.

İkinci vecihe göre ise, bunun hepsi birden bir emmedir ki, bu İmam Şâfiî'nin mezhebi olmaktadır Bunda, emziren kadının çocuğu emmeden kesmesi durumu müstesnadır, o takdirde iki vecih bulunmaktadır. Çünkü, kişi yemin etse ve "Bugün tek bir kere yemekten başka yemeyeceğim." dese ve yemek bir süre devam etse veya su içmek için ara verse veya bir türden başka bir türe intikal etse, yahut kendisine getirilen yemeği beklese; bütün bu durumlarda tek bir kere yemek yemiş sayılır. Dolayısıyla burada da aynıdır. Birincisi daha sahihtir. Çünkü, burundan ve boğazdan akıtılan az süt bir emme sayılmaktadır. Burada da aynı olur.(36)

Ben derim ki: İmam Ahmed'in sözü iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, İbn Kudâme'nin zikrettiğidir ve "o bir emmedir" sözü ikinci emmeye râcidir. İkincisi: Toplamı tek bir emmedir mânasına gelebilir ve bu durumda "o bir emmedir" sözü birinci ile ikinciye birden râci olur. Bu ikinci ihtimal daha açıktır. Çünkü, İmam onun bir emme olduğuna, nefes tıkanması veya dinlenmesi ile istidlalde bulunmuştur. Malumdur ki, böyle bir istidlal birinci ile ikincinin beraberce bir emme olması hususuna, ikincinin müstakil ayrı bir emme olmasına istidlalden daha uygun düşmektedir. Düşün!

İbn Kudâme'nin, burundan ve boğazdan akıtılan az miktardaki süte benzetmesine gelince, orada müstakillik sözkonusudur, kendinden önce bulunan emmeye tâbiliği sözkonusu değildir, onun tamamlayıcı unsuru da değildir; dolayısıyla bir emme sayılır. Bu meselemizde ise durum böyle değildir; çünkü, ikincisi birinciye tâbidir ve onun tamamlayıcısı mahiyetindedir. Aralarında fark vardır.

5 — Evlenmeyi Haram Kılan Emmenin Yaşı:

Dördüncü hüküm: Haramlığın taalluk ettiği süt emme, normal süt emme çağı içerisinde, sütten kesilmeden önce olanıdır. Fukaha bu konuda da ihtilâf etmişlerdir: İmam Şâfiî, Ahmed, Ebu Yûsuf ve Muhammed: "İki sene içerisinde olan süt emme haramlık doğurur, daha sonra olan emmeler haram kılmaz." demişlerdir. Bu Hz.Ömer, İbn Mes'ûd,

36. *Muğnî*, 7/537.

Ebu Hureyre, İbn Abbâs, İbn Ömer'den de sahih olarak nakledilmiştir. Aynı görüş, Said b. el-Müseyyeb, Şa'bi, İbn Şübrüme'den de rivâyet edilmiştir. Süfyân, İshâk , Ebu Ubeyd, İbn Hazm, İbnü'l-Münzir, Dâvûd ve onun çoğu tabilerinin mezhebleri de bu olmaktadır.

Diğer bir grup ise, süt haramlığı doğuran emmenin, sütten kesilmeden önce gerçekleşen emme olduğunu belirtmişler ve belli bir süre tahdidine gitmemişlerdir. Bu görüş, Ümmü Seleme ve İbn Abbâs'tan sahîh olarak sabit olmuş; aynı zamanda Hz. Ali'den de rivâyet edilmiştir; ancak bu doğru değildir. Zühri, Hasan, Katâde, İkrime, Evzâî'nin görüşleri de bu şekildedir. Evzâî şöyle der: "Eğer bir yaşında iken sütten kesilir ve sütten kesilme hali böylece devam ederse, hal böyle iken henüz iki yıl dolmadan emzirilse, bu emme süt haramlığı doğurmaz. Ama süt emmesi devam eder ve sütten kesilmezse, bu durumda iki yıl içerisinde emzirilen süt, haramlık doğurur; iki yıldan sonra emzirilmesi durumunda ise, hâlâ sütten kesilmemiş de olsa haramlık sabit olmaz."

Bir başka grup ise : " Süt haramlığı doğuran emme küçük iken olan emmedir." demişlerdir ve belli bir tahdide gitmemişlerdir. Bu görüş de İbn Ömer, İbnu'l-Müseyyeb ve Hz. Âişe hariç, Hz. Peygamber'in (s.a.) diğer hanımlarından rivâyet edilmiştir.

Ebu Hanife ve Züfer, otuz ay tahdidinde bulunmuşlardır. Ebu Hanife'den, Ebu Yusuf'la Muhammed'in görüşleri doğrultusunda başka bir rivâyet de mevcuttur.

İmam Mâlik, mezhebinde meşhur olan görüşünde: "İki yıl ve ona yakın bir zaman içerisinde olan süt emme haram kılar; ondan sonra meydana gelen emmeler haram kılmaz." demektedir. Sonra ondan, iki yılı aşan süre için az sayıda günler, veya iki ay, ya da bir ay kadar gibi rivâyetlerde bulunulmuştur. Velid b. Müslim ve daha başkaları, ondan "İki yıldan sonra, bir, iki ya da üç ay içerisinde olacak olan süt emme, bana göre iki yıl içerisinde olmuş gibidir." dediğini rivâyet etmişlerdir. Pek çok talebi yanında meşhur olan da budur. *Muvatta* râvilerinin — ki İmam vefat edinceye kadar konuyla ilgili görüşü kendisine okunurdu— rivâyeti ise: "İki yıldan sonra meydana gelen süt emmelerin azı da çoğu da hiçbir haramlık hükmü doğurmaz; o sadece bir yiyecek hükmündedir." şeklindedir.[37] O yine şöyle demiştir: Çocuk iki yıldan önce sütten kesilmişse ve yemek yiyebiliyor ve böylece süt emmeye ihtiyacı kalmamışsa, bundan sonra emeceği sütle haramlık hükmü doğmaz.

37. *Muvatta*, 2/604.

Hasan b. Sâlih, İbn Ebî Zi'b ve Kûfe âlimlerinden bir grup, süt haramlığı için süre üç yıldır, üç yıldan sonra ise haramlık doğmaz; demişlerdir.

Ömer b. Abdilaziz, süt haramlığı süresinin yedi yaşına kadar uzayacağını söylemiştir Yezîd b. Hârûn, onun bu görüşünü taaccüble naklederdi. Ondan bunun aksi başka bir görüş de nakledilmiştir. Rebîa, yine ondan süt emme süresinin iki yıl ve on iki gün olduğunu rivâyet etmiştir.

Selef ve haleften bir grup da, yaşlı da olsa, büyük kimsenin emmesi ile de haramlık sabit olur; demişlerdir. Mâlik, İbn Şihâb'dan rivâyet eder: İbn Şihâb'a, büyük insanın süt emmesini sorarlar. O: "Bana Urve b. Zübeyr Hz. Peygamber'in Sehle bt. Süheyl'e Sâlim'i emzirmesi emrini verdiğini ve Sehle'nin de bunu yaptığını, onu kendisinin oğlu olarak gördüğünü bildirdi." diye cevap verir. Urve şöyle der: "Mü'minlerin annesi Hz. Âişe, erkeklerden huzuruna girmesini istediği kimseler hakkında bu görüşü esas almıştır. O, kız kardeşi Ümmü Gülsüm'e ve kardeşinin kızlarına, yanına girip çıkabilmesini arzu ettiği kimseleri emzirmelerini emrederdi."[38]

Abdurrezzâk, İbn Cüreyc'den nakleder: O şöyle der: "Atâ b. Ebî Rebâh'ı işittim: Bir adam ona şunu sordu: "Bir kadın ben büyük bir adam iken bana sütünden içirdi. Ben onu nikâhlayabilir miyim?" Atâ: "Onu nikâhlama!" dedi. Ben ona: "Bu senin görüşün müdür?" diye sordum. "Evet, Hz. Âişe kardeşinin kızlarına bu şekilde emrederdi." dedi.[39] Bu görüş, Hz. Âişe'den sabit olmaktadır. Hz.Ali ve Urve b. Zübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh'tan da rivâyet edilmektedir. Bu aynı zamanda Leys b. Sa'd[40] ve Ebu Muhammed b. Hazm'ın da mezhebi olmaktadır. O (İbn Hazm) şöyle der: "Büyüğün emmesi — yaşlı bir kimse de olsa—, küçüğün emmesinin haram kıldığı gibi haram kılar, aralarında bir fark yoktur."[41]

Şimdi de süt haramlığının doğması için iki sene tahdidi getirenlerle, büyüğün emmesi de haram kılar diyenlerin delillerine bakalım. Çünkü bu ikisi görüşler içerisinde iki uç tarafı teşkil etmektedir. Diğer görüşler ise

---

38. *Muvatta*, 2/177 . Haberin mürsel olduğu açıktır. Çünkü Urve, Ebû Huzeyfe'ye yetişmiş değildir Ancak o, Hz. Âişe ve Hz.Peygamber'in diğer eşlerini, Sehle bt. Süheyl'i görmüş ve onların büyük çoğunluğundan rivâyette bulunmuştur. Ebu Davud, (2061) mevsûl olarak rivâyet etmiştir.

39. *Musannef*, 13883.

40. Bk. Beyhakî,7/459, 461 ; *Musannef*,7/458,463.

41. *Muhallâ*,10/17.

aşağı yukarı birbirlerine yakındır.

İki sene tahdidi getirenler şöyle derler: Yüce Allah: "Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için tam iki sene emzirirler."[42] buyurmuş ve emme müddetinin tamamını iki yıl saymıştır. Bu da, iki yıldan sonra emilen sütün bir hükmü olmayacağına delâlet eder; dolayısıyla ona haramlık hükmü taalluk etmez. Bu süre, bizzat Rasûlullah'ın "açlık müddeti" olarak bahsettiği ve süt emme haramlığının sadece bu dönemde olacağını belirttiği süredir.

Bunlar şöyle devam ediyorlar: Bu süre, Hz. Peygamber'in: "Ancak memede iken süt haramlığı sözkonusudur." buyurduğu meme (emzirme) süresidir. Bu Araplarca bilinen bir ifade şeklidir. Zira onlar "Falan memede öldü." derler ve bu süt emme çağında, sütten kesilmeden önce anlamına gelir. Hz. Peygamber'in (s.a.) ölen oğlu hakkında: "İbrahim memede iken öldü; onun cennette emzirmesini tamamlayacak bir süt annesi vardır."[43] buyurması da bu kabildendir. Bunu "Süt ; ancak henüz çocuk sütten kesilmeden memeden bağırsaklara ulaşması ve onu doyurması durumunda haram kılıcı olur." hadisi de te'kit eder. İşte bu üç vasıf haramlık doğuracak emmeye ait olmaktadır. Malumdur ki, büyük bir kimsenin emmesi bu üç vasıftan da uzaktır.

Bundan daha sarih ve açık olanı: " Süt emme ancak iki yıl içerisinde sözkonusudur." şeklindeki İbn Abbâs hadisidir.

Tezimizi "Süt emmeden, ancak et bitirip, kemikleri geliştiren (süt emme çağında olan) kısmı, haramlık hükmü doğurur." şeklindeki İbn Mes'ûd hadisi de te'kit etmektedir. Büyük insanın emmesi, ne et bitirir, ne de kemiklerini geliştirir.

Eğer büyüğün emmesi haram kılıcı olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.) Âişe validemize, büyük olduğunu gördüğü süt kardeşinin yanına girmesinden hoşlanmaması neticesinde yüzünün rengi değişmiş bir vaziyette: "Bakın! Kardeşleriniz kimler?" demezdi. Eğer büyüğün emmesi haram kılıcı olsaydı, büyük ile küçük arasında bir fark olmaz ve Hz. Peygamber (s.a.) hoşnudsuzluk göstermez ve, "Bakın! Kardeşleriniz kimler?" buyurmazdı. Sonra da: "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." demezdi. Bunun altında, o kimsenin süt emme döneminde emmemiş olabileceği , dolayısıyla da haramlığın doğmayacağı ve neticede kardeş olmayacağı endişesinin bulunduğu anlamı yatmaktadır.

Sehle'nin Sâlim'i emzirmesiyle ilgili hadise gelince, bu ilk hicret

42. Bakara , 2/133.
43. Müslim. 2316.

sıralarında olmuştu; çünkü, bu hâdise evlatlık müessesesini ortadan kaldıran âyetin[44] hemen akabinde olmuştur. Bu âyet ise hicretin ilk zamanlarında inmiştir.

Küçüklüğü, sütten kesilmeden, memede iken emme şartı olarak getiren hadisler ise, İbn Abbâs ile Ebu Hureyre'nin rivâyetlerindendir. İbn Abbâs, Medine'ye ancak Mekke fethinden önce gelmiştir. Ebu Hureyre ise, kesin olarak Hayber senesinde müslüman olmuştur. Her ikisi de Medine'ye, Sâlim'in Ebu Huzeyfe'nin hanımından emmesi olayından sonra gelmişlerdir.

Büyük kimselerin süt emmeleri ile de, haramlığın sabit olacağını isbat edenler ise şöyle demektedirler: Hiçbir kimsenin, sıhhatinden şüphe edemeyeceği bir şekilde, Hz. Peygamber'in Sehle bt. Süheyl'e, Ebu Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim'i emzirmesini emrettiği sabittir. O sırada o, büyüktü ve sakalı vardı. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.) kendisine: "Onu emzir, ona haram olursun." buyurmuştu. Daha sonra bunlar hadisi, hadisin bütün tarik ve lafızlarını ortaya koyarlar ki, bunlar şüphesiz sarih ve sahîhtir.

Devamla şöyle derler: Bu haberler probleme yer bırakmaz ve âyette zikredilen iki yılın bitimi ile, ya da küçük çocuk için uygun gördükleri takdirde karşılıklı rıza ile iki yıldan daha önce tamamlanacak olan emzirmeden maksadın ne olduğunu açıklamaktadır. Bu âyet sadece emziren kadına nafakayı ve isteseler de istemeseler de ebeveyn üzerine vacib olan şeyi gerektirmektedir. âyet bu konuda yeteri kadar açıktır. Çünkü Yüce Allah :"Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya borçtur."[45] Yüce Allah, annelere çocuğun iki yıl emzirilmesini emretmiştir. Âyette iki yıldan sonra emzirildiğinde haramlığın sabit olacağı ya da iki yılın tamamlanması ile haramlığın kesileceği hususu yoktur. Allah "Sizi emziren anneleriniz ve süt kız kardeşleriniz... haram kılındı" buyururken, "iki yıl içerisinde" ya da herhangi bir zaman içerisinde buyurmuyor ve diğer âyetler üzerine bir ziyade getirmiyor. Âyetin umûmunun tahsisi, zan veya beyan içermeyen ihtimal ile değil; ancak onun tahsisi olduğunu beyan eden bir nass ile caiz olabilir. Büyüğün emmesi yüzünden süt haramlığının doğacağı ile ilgili haberler, tevatür

44. Ahzâb, 33/5.
45. Bakara, 2/233.

şeklinde bize ulaşmıştır. Onu Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımları, Sehle bt. Süheyl —ki kendisi ilk muhâcir hanımlardandır— Hz. Peygamber'in (s.a.) üvey kızı, Ümmü Seleme validemizin kızı Zeyneb rivâyet etmişlerdir. Sonra tabiîn neslinden Kâsım b. Muhammed, Urve b. Zübeyr, Humeyd b. Nâfi rivâyet etmişlerdir. Bunlardan Zührî, İbn Ebî Müleyke, Abdurrahman b. Kâsım, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Rebîa ; daha sonra bunlardan Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be, Mâlik, İbn Cüreyc, Şuayb, Yûnus, Câfer b. Rebîa, Mâmer, Süleyman b. Bilal vb. rivâyet etmişlerdir. Bunlardan da büyük kalabalıklar ve çok sayıda kimseler nakilde bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu haberin sıhhatinde, taraftar ya da karşı olan hiçbir kimsenin ihtilafı bulunmamaktadır. Bu durumda geriye, yalnız; "Bu sadece Sâlim'e aitti." şeklindeki itiraz kalmaktadır. Nitekim, Hz. Peygamber'in (s.a.) zevcelerinden bazıları ile onlara tâbi olan kimseler böyle söylemişlerdir. Böyle bir tevile sarılan kimse bilsin ki, bu Hz. Peygamber'in (s.a.) eşleri arasında buna kâil olanların bir zannı olmaktadır. Hadiste bu şekilde varid olmuş ve onlar:"Bilmiyoruz. Belki de o, Hz. Peygamber (s.a.) tarafından herkese değil de sadece Sâlim'e verilmiş bir ruhsattı." demişlerdir.(46) Onların bu telakkilerinin bir zan olduğu kuşkusuz olduğuna göre, zan ile sabit sünnetlere karşı durmak imkânı yoktur. Yüce Allah : "Gerçekte ise zan, hakikat karşısında bir şey ifade etmez."(47) buyurmaktadır. Ümmü Seleme validemizin kendi zannı ile ihticâcta bulunması ile, Hz. Âişe'nin bizzat sabit sünnetle istidlalde bulunması arasında dağlar kadar fark vardır. Bu yüzdendir ki, Hz. Âişe kendisine :"Senin için Rasûlullah'da (s.a.) örnek yok mudur? " dediğinde, Ümmü Seleme susmuş ve tek bir harf bile söylememiştir. Bu ya onun da Hz. Âişe'nin görüşüne rücû ettiğini, ya da kendisini savunacak bir delili olmadığını ortaya koyar.

Sehle'nin Hz. Peygamber'e (s.a.): "Koskoca adam olduğu halde onu nasıl emzirebilirim?" demesi, bu hâdisenin zikredilen âyetlerden (örtünme âyetlerinden) sonra geldiği konusunda açık bir beyandır.

Kesin olarak biliyoruz ki, eğer bu Sâlim'e has bir şey olsa idi, Hz. Peygamber, onun hükmüne başkalarının da ilhak edilemeyeceğini kesin olarak belirtir, ondan başkası için bunun caiz olmayacağını ifade buyururlardı. Nitekim Ebu Bürde b. Niyâr hakkında, kurban için keseceği oğlağın kendisi için yeterli olacağını, fakat kendisinden başka

46. Ebu Davud, 2061 ; *Musannef*,13887 . Râvileri sikadır. İsnadı sahihtir.
47. Yûnus, 10/36.

kimse için onun yeterli olmayacağını ifade etmişlerdir.[48] Bir oğlağın kurbanlık olarak kesilmesi ile; kendisine evliliğin helâllık ya da haramlığının, mahremiyet, kendisi ile halvet ve sefere çıkma gibi hükümlerin taalluk ettiği büyük önem arzeden bir konu aynı değildir. Malumdur ki, eğer bu sadece Sâlim'e has bir şey olsaydı, onun tahsis eddildiğinin beyan edilmesi evleviyet arzederdi. Hz. Peygamber'in (s.a.): "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." buyurması da bizim için bir delildir. Çünkü, büyük insanın süt içmesi çocuğun açlığında olduğu gibi veya ona yakın bir seviyede kesinlikle açlığının giderilmesine etki eder.

Soru: Eğer bu konuda büyük ve küçük aynı ise, o zaman onun zikrinin faydası nedir?

Cevap: Bunun zikrinden gözetilen maksat, haramlığın bir damla süte veya açlığa faydası olmayacak , et bitirmeyecek, kemikleri oluşturmayacak bir defacık emmeye bağlı olmadığını ortaya koymaktır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) " Süt emme ancak iki yıl içerisinde, memede iken, sütten kesilmeden önce sözkonusudur." buyurması, "Nesîe (erteleme) şekli hariç ribâ yoktur." , " Ribâ ancak nesîe şeklindedir." şeklindeki hadislerinden daha açık ve net değildir. Buna rağmen, bu hadisler, deliller gereği "ribe'l-fadl"ın (fark fâizi) da cereyan edebileceğine mani değildir. Burada da durum aynı olmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) hadisleri ve sabit sünnetlerinin tamamı haktır ve uyulması vacibtir. İçlerinden bir kısmı alınıp da diğer bir kısmı bırakılamaz. (Hz. Âişe) her hadisi kendi konusunda uygulamaktadır. Buna delâlet eden hususlardan birisi de şudur: Mü'minlerin annesi ve ümmet içerisinde kadınların en anlayışlısı (fakihi) olan Hz. Âişe, birçok hususu rivâyet eden kimsedir. "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." hadisini rivâyet eden kimse de odur. Sehle hadisini rivâyet etmiş ve görüş olarak onu benimsemiştir. Şâyet, kendisine göre: "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." hadisi Sehle hadisine muhalif olsaydı, o takdirde kâil olduğu görüşe gitmez; Hz. Peygamber'in yanında gördüğü ve "O kardeşimdir." dediği adam yüzünden hoşnudsuzluk gösterdiği, yüzünün değiştiği bir sırada kendisine karşı söylediği bir hadisi terketmezdi.

Sahîh olarak sabit olduğuna göre, Hz. Âişe validemiz, büyük de olsa, kız kardeşlerinden birisinin, haram kılıcı vasıfta emzirdiği kimseleri

48. Buhârî, 73/1; Müslim, 1961.

huzuruna kabul ediyordu. Biz Allah'ı şâhid tutuyoruz ve yarın kıyamet gününde kendisiyle O'na kavuşacağımız kesin imanımızı ortaya koyuyor ve diyoruz ki, mü'minlerin annesi Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (s.a.) mahremiyetine, kendisine görünmesi helâl olmayan kimseleri yanına almak suretiyle gölge düşürecek bir tavıra asla girmez, onun harîm-i ismetine asla bir halel getirmezdi. Yüce Allah da, yedi kat göklerin üzerinden berâeti inen Sıddîk'in kızı Sıddîka elinde, sevgili peygamberinin harîmine halel getirtecek değildir. Yüce Allah o mübârek zâtı, koruma altına alınmış kutlu ve şerefli peygamberini son derece sağlam bir şekilde korumuş, muhafaza etmiş, onun korunmasını ve himayesini, onun müdafaasını bizzat kendisi, yüce kudreti ile, vahyi ve kelamı ile üstlenmiştir. Biz kesin olarak inanıyor ve Allah'ı şâhit tutarak diyoruz ki, Hz. Âişe'nin yapmış olduğu doğrunun ta kendisidir ve büyüğün emmesi ile de, küçüğün emmesi ile sabit olan süt haramlığı ve mahremiyet doğar. Bu konuda, kayıtsız ve şartsız bütün ümmetin kadınlarının en fakîhi olan Âişe validemiz mesned olarak bize yeter. O, bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.) diğer hanımları ile münazara eder ve onlar: "Öylesi emme ile hiçbir kimse, bizim yanımıza giremez." demekten başka ona bir cevap veremezlerdi. Yine, bu görüşün Hz. Peygamber'imizin amcasına ve halife iken, mutlak anlamda yeryüzünün en âlimi olan (Hz.Ali)'ye ait olması; İmam Şâfiî'nin hakkında: " O İmam Mâlik'ten daha fakihtir; ne var ki, akran ve talebeleri onu zayi etmişlerdir." diye hüsn-i şehâdette bulunduğu Leys b. Sa'd'ın ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın mezhebleri olması bizim için yeterlidir. Atâ'nın mezhebi olduğunu, Abdürrezzâk, İbn Cüreyc'ten nakletmiştir. Mâlik, Zührî'den zikreder: Zührî'ye, büyük insanın emmesi hakkında sorarlar. O, Ebu Huzeyfe'nin âzadlısı Sâlim olayı hakkındaki Sehle bt. Süheyl hadisini delil olarak kullanır. Abdürrezzâk, İbn Cüreyc — Abdulkerîm — Sâlim b. Ebî Ca'd el-Mevlâ el-Eşcaî — babası senedi ile rivâyet eder: Baba (Ebu Ca'd) Hz.Ali'ye sorar ve: "Ben büyük iken, tedâvi amacı ile bana sütünü içiren bir kadın ile evlenmek istedim." der. Hz.Ali: "Onu nikâhlama!" diye cevap verir ve onunla evlenmesini yasaklar.[49]

Bunlar, bu konuda bizim selefimiz olmaktadırlar. Delillerimiz de işte, sıhhat ve açıklık bakımından güneş gibi durmaktadır. Sizin ise, en açık olan hadisiniz merfû olarak rivâyet edilen :"Süt ; ancak henüz çocuk sütten kesilmeden, memede iken bağırsaklara ulaşması ve onu doyurması

49. *Musannef*, 13888 . Râvileri sikadır.

durumunda haram kılıcı olur." şeklindeki Ümmü Seleme hadisidir. Eğer illetten sâlim olsaydı, gerçekten de çok sarih bir delil olacaktı. Ne var ki, hadis munkatı bulunmaktadır.[50] Çünkü, Fâtıma bt. el-Münzir'in Ümmü Seleme'den rivâyeti olmaktadır. Fâtıma, Ümmü Seleme'den bir şey işitmemiştir. Çünkü o kocası Hişâm'dan on iki yaş daha büyüktü. Onun doğumu altmış yılında, Fâtıma'nın doğumu ise, kırk sekiz yılında idi. Ümmü Seleme ise elli dokuz senesinde vefat etmişti. Fâtıma o sırada küçüktü ve bülûğ çağına ermemişti. Bu durumda, ondan nasıl hadis hıfzetmiş olabilir? Babasının teyzesinden de, onun bakımında olduğu sırada, bir şey işitmemiştir. Ancak ninesi Esmâ bt. Ebî Bekr'den hadis semâı sabit bulunmaktadır.

İnsaf sahibi bir âlim bu görüş üzerinde düşünüp, haram kılıcı süt emme müddetini, ne Allah'ın kitabı ve Rasûlü'nün sünnetinden bir delile, ne de ashâpdan bir kimsenin görüşüne dayanmaksızın yirmi beş ay, veya yirmi altı ay, veya on yedi ay ya da otuz ay şeklinde tahdid edenlerin görüşleriyle mukayese ettiğinde, bu iki görüş arasındaki farklılık ve bunun diğerine olan üstünlüğü kendisi için ortaya çıkacaktır. Bu arzettiklerimiz, konu ile ilgili her iki tarafın da ulaştıkları son noktadır. Belki de, mesele üzerinde duran kimse, bu görüşün kuvvetinin bu noktaya kadar ulaşacağını ve bu görüşün değerlendirilmesi ve tashihi için akranları içerisinde kimsede güç ve kudret olmadığını düşünmüyordu. Sen, ey insaf sahibi âlim! Bu birbirleriyle tartışmma içerisinde bulunan kimseler arasına otur ve aralarını taklidle veya "Falan şöyle dedi." ile değil; hüccet ve beyanla ayır.

Haramlığın iki yıl ile kayıtlı olduğu görüşünde olanlar, bu Sehle hadisi hakkında üç ayrı yaklaşım göstermişlerdir:

Birinci Yaklaşım: Hadis mensuhtur. Bu yaklaşım, onların çoğunluğuna aittir. Bunlar, hadisin mensuh olduğuna dair, kuru iddiadan öte bir delil getirebilmiş değillerdir. Çünkü onlar, diğer hadislerin tarih açısından kesin olarak bundan daha sonra varid olduğunu isbat durumunda değillerdir, böyle bir imkan yoktur. Şayet bu görüş sahipleri, onların iddialarını tersine çevirse de, Sehle hadisi diğerlerini nesh etmiştir dese, onun bu iddiası da en az onun iddiası ayarında olurdu.

50. Bu iddia kabul edilemez. Hadisin isnadı muttasıldır ve Buhari ve Müslim'in şartlarına uygun olarak da sahihtir. Hadis otoritelerinden birçoğu tarafından sahih olduğu belirtilmiştir. Çünkü Fâtıma bt. el-Münzir, Ümmü Seleme vefat ettiğinde on dört yaşında bulunuyordu. Kaldı ki hadisin şahidi de bulunmaktadır. Bk. İbn Mâce, 1946. Senedi sahihtir.

Onların, "Bu olay, ilk hicret sıralarında, evlatlık müessesesini ortadan kaldıran (Ahzab, 33/5) âyetin nüzulü sırasında idi." İbn Abbâs ve Ebu Hureyre'nin rivâyetleri ise daha sonradır..." şeklindeki sözlerine gelince, buna birkaç açıdan cevap vermek mümkündür:

1) Bu iki sahâbî, rivâyetlerinde, bizzat Hz. Peygamber'den işittiklerini zikretmemişlerdir. Hatta İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.) sadece yirmiden daha az hadis işitmiştir; diğer rivâyetleri hep sahâbeden (r.anhum) olmaktadır.

2) Hz. Peygamber'in (s.a.) eşlerinden hiçbirisi, Hz. Âişe'ye karşı, bu şekilde bir delil getirmeye gitmemişlerdir; aksine onlar, hadisin Sâlim'e mahsus bir uygulama olduğu ve başkalarının ona kıyaslanamayacağı şeklinde bir yaklaşım göstermişlerdir.

3) Bizzat Hz. Âişe bunu da onu da rivâyet etmiştir. Eğer Sehle hadisi mensuh olsaydı, bu takdirde Hz. Âişe onunla amel etmiş, nâsihi ise terketmiş olurdu ya da hadisin bizzat râvisi olmakla birlikte onun daha önce meydana gelmiş olduğu kendisinin bilgisi dışında kalması gerekirdi ki, bu ihtimallerin her ikisi de imkansızdır ve son derece uzaktır.

4) Hz. Âişe bizzat meselenin içerisindedir, onunla amel etmekte ve diğerleriyle bu konu üzerinde tartışmaya girmekte ve Hz. Peygamber'in diğer hanımlarını buna davette bulunmaktadır; dolayısıyla Hz. Âişe'nin Sehle hadisine fazla bir ilgisi vardır. Bu durumda bu hükmün tümden neshedilmiş ve dinde bir delil olması tamamen ortadan kalkmış iken, Hz. Âişe'nin bundan habersiz kalması, Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından hiçbirisinin bunu hatırlayarak ona bildirmemesi, böylece onu uyarmaması mümkün müdür?

İkinci yaklaşım: Bu hüküm sadece Sâlim'e hastır, başkalarına teşmil edilemez. Bu Ümmü Seleme ve onun görüşündeki Hz. Peygamber'in diğer zevceleri ile onlara tâbi olanlara aittir. Bu yaklaşım nesh yaklaşımından daha kuvvetlidir. Çünkü bu yaklaşım sahipleri şöyle demektedirler: Bu hükmün Sâlim'e has olduğunu gösteren hususlar şunlardır: 1) Sehle, bunu hicâb (örtünme) âyeti indikten sonra sormuştur. Bu âyet ise, bir kadının ancak zikredilen ve isimleri belirlenen kimselere ziynet yerlerini (avret mahallerini) gösterebileceklerini, mahrem olmayanlara ziynet yerlerini göstermelerinin kendilerine haram olacağını gerektirmektedir. Bu âyetin umûmundan, bir delil olmaksızın zikredilenlerden başka hiçbir kimse istisna edilemez. Kadın bir yabancıyı emzirdiği zaman, mutlaka avret yerini ona karşı açmış olacaktır. Bu ise, âyetin umumu gereğince

caiz değildir. Burdan da anlıyoruz ki, Sehle'nin Sâlim'i emzirmek için avret yerini ona açması, sadece Sâlim'e has bir uygulamadır.

Hz. Peygamber (s.a.) ümmetten bir kimseye bir emirde bulunur veya ona bir şeyi mübah kılar ya da bir şeyi yasaklarsa ve şeriatta da buna ters düşen herhangi bir durum yoksa; bu emir, izin ya da yasak, sadece ona has olduğuna dair bir kayıtlama bulunmadığı sürece bütün ümmet için de sabit olur. Böyle değil de, bütün insanlara bir şeyi emreder ya da yasaklar, sonra da ümmet içerisinden birisine emrettiği ya da yasakladığı şeyin aksini emreder veya yasaklarsa, bu şey sadece ona mahsus olmuş olur. Bu durumda biz, kalkıp da "Hz. Peygamber'in bir kişiye emri, bütün ümmet için emirdir; onun bir şeyi tek bir insana mübah kılması, bütün ümmet için mübah kılmadır." diyemeyiz. Çünkü, bu ilk emir ya da yasağın düşürülmesine sebebiyet verir. Bu durumda, bizim nassların uyum göstermesi, aralarının telifi ve birbiri ile çelişki içerisinde olmamaları için, o emir ya da yasağın sadece o kişiye has olduğunu söylememiz gerekmektedir. Yüce Allah kitabında, kadının mahremi olmayan kimselere avret yerlerini göstermemesini emretmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) ise Sehle'ye Sâlim'i emzirmesini emretmiştir. Halbuki; Sâlim, Sehle'nin emzirmek için memesini açacağı sırada kesin olarak onun mahremi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu uygulama, sadece Sâlim'e has ve âyetin umûmundan istisna olmak üzere bir ruhsat olur. Hal böyle iken, bu uygulamanın hükmü geneldir; diyemeyiz. Çünkü bu durum örtünme âyetinin hükmünü iptale götürür.

Bunlar şöyle devam etmektedirler: Bu yaklaşımı benimsemekten başka çıkar yol yoktur. Çünkü biz bunu kabul etmediğimiz zaman şu iki yaklaşımdan birisini kabul etmemiz gerekecektir ve bundan da kurtuluş yoktur: Ya bu hadis, haramlık için küçüklüğün şart olacağını ifade eden hadisler tarafından neshedilmiş olacaktır veya bunun tersine o hadisler Sehle hadisi ile neshedilmiş olacaktır. Bu ihtimallerden her ikisi de mümkün değildir; çünkü, bunların tarihleri bilinmemektedir, aralarında teâruz olduğu kesin değildir ve hadislerin her biriyle amel etmek mümkündür. Çünkü biz Sehle hadisini özel ruhsata, diğer hadisleri de Sâlim hariç genel mânaları üzerine hamlettiğimizde, bu hadislerden bir kısmı diğer bazısını neshetmiş olmayacak ve hadislerin tamamıyla amel edilmiş olacaktır.

Hz. Peygamber (s.a.) süt emmenin ancak iki yıl içinde, çocuk henüz memede iken ve sütten kesilmeden önce olacağını beyan ettiğine göre,

bu Sehle hadisinin , ister tarihi önce olsun ister sonra, husûsiyet arzettiğine delâlet eder.Bir hükmün husûsilik arzetmesi için, eğer onun husûsiliğini gösteren başka bir durum varsa, "Bu sadece sana hastır." ifadesiyle belirtilmiş olması gerekmez.

"Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." hadisinin zikrettiğiniz şekilde tefsirine gelince, bu son derece uzaktır ve lâfızla arasında bir bağlantı yoktur ve bu yorumunuz ilk anda muhatapların aklına asla gelmez. Aksine hadisin mânası, Ebu Ubeyd ve daha başkalarının izah ettiği şekildedir: Ebu Ubeyd şöyle der: "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." hadisinin anlamı şudur: Acıktığı zaman, kendisini doyuran tabii yiyeceği süt olan kimse, şüphesiz ki süt emen çocuktur. Açlığından doyması yemek ile olana gelince, onun emmesi emme değildir. Hadisin mânası, "Emme, ancak iki yıl içerisinde, sütten kesilmeden önce olur." demektir. Ebu Ubeyd ve diğerlerinin yorumu budur. Hadisten hemen akla gelen ilk mâna da budur. Hatta hadis, bu iki yorumdan her ikisine de aynı derecede delâlet edecek olsa idi, diğer hadislerin mânaları destek verdiği, onu açıp izah getirdiği için, bu mânanın anlaşılması daha uygun olacaktı. Bu tefsirin dışında kalan diğer mânanın yanlış olduğuna, bununla büyük insanın emmesinin kasdedilmiş olmasının sahih olmayacağına delâlet eden hususlardan birisi de hadiste geçen "açlık" (*el-mecâ'a*) kelimesidir. Bu sadece küçük çocuğun emmesine delâlet eder. Bu, açlıktan dolayı emmeyi isbat, böyle olmayan emmeyi ise nefyeder. Kesin olarak bilinmektedir ki, Hz. Peygamber (s.a.) bu hadisleriyle sütle giderilecek açlığı kasdetmişdir, ekmek ve etle giderilecek açlığı kasdetmemişdir. Bu ne konuşanın, ne de dinleyenin aklına gelecek bir mâna değildir. Eğer süt emme hükmünü(büyük küçük ayırımı yapmaksızın) genelleştirecek olursak, o zaman elimizde nefy ve isbat edecek bir şey kalmaz. Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Âişe'nin yanında yetişkin birisini görünce: "Süt haramlığı ancak açlıktan dolayı sabit olur." buyurmuş olması, yani sözün akışı hadisten gözetilen mânayı açıklamakta ve sadece kadının sütü ile giderilebilecek açlık duyan kimsenin (yani bebenin) emmesi ile süt haramlığı hükmünün doğacağını ifade etmektedir. Sözün akışı lâfzı sarih hale getirir. Hz. Peygamber'in (s.a.) mübarek yüzlerinin değişmesi, ve o adamdan dolayı hoşnudsuzluk göstermesi ve: "Bakın! Kardeşleriniz kimler?" buyurması, sadece süt emme konusunda ihtiyatlı davranılması içindir ve emmenin her türlüsünün haramlık doğurmayacağını , bazan haram kılıp bazan ise

haram kılmayacağını ifade etmektedir. Bundan hiçbir kimse, süt emmenin sayısı beştir ve bu mâna "açıktan sabit olur" sözü ile ifade edilmiştir; şeklinde anlamaz. Böyle bir ifade tarzı, Hz. Peygamber'in beyan tarzına ters düşer.

"Emme, açlığı küçükten giderdiği gibi, büyükten de giderir." şeklindeki sözünüz, boş bir sözdür. Çünkü sakalları bitmiş bir insanın, kadını emerek doyacağı ve emdiği bu sütün ondan açlığı uzaklaştıracağı görülmüş bir şey değildir. Küçük çocuk ise böyle değildir; çünkü onun için sütün yerini alacak başka bir besin yoktur, süt ondan açlığı uzaklaştırır. Büyük insan asla süte açlık gösterecek bir kimse değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.) açlığın hakîkatini değil de, bulunduğu yer ve zamanını murad etmiş olması da bunu açıklamaktadır. Hiç şüphe yoktur ki, süte duyulacak açlık zamanı küçüklük devridir. Eğer bu izahı kabul etmez ve ille de zâhirine sarılırsanız, açlığın hakikatı murad edilmiştir derseniz, o zaman, büyük bir insan ancak aç olduğu zaman emdiğinde süt haramlığı doğar; eğer tok iken emerse, herhangi bir etkisi olmaz , demeniz gerekir.

Hz. Peygamber'in harîm-i ismetinin korunduğu, O'nun haremine Allah'ın bir gölge düşürmeyeceği ve onu muhafaza edeceği konusuna gelince; Yüce Allah mü'minlerin annesi Hz. Âişe'den razı olsun, o her ne kadar bu tür emmenin mahremiyet doğuracağı görüşünde ise de, diğer validelerimiz bu konuda ona muhalefet etmişler ve böylesi bir emme ile Hz. Peygamber'in harîm-i ismetine girilmesini caiz görmemişlerdir. Bu durumda mesele ictihâdî olmaktadır; iki taraftan birisi bir tek sevabla, diğer taraf ise iki sevabla me'cûr olacaklardır. İki sevab alma bahtiyarlığına ulaşacak kimseler ise, bu konuda Allah ve Peygamberinin hükmüne isabet edenler olacaklardır. Bu tür bir emme ile, hem Hz. Peygamber'in harîm-i ismmetine girilmesini caiz gören, hem de bunu caiz görmeyip engelleyen sevab kazanacaktır; her ikisi de Allah'ın rızasını kazanmak, Peygamberine itaatte bulunmak, onun hükmünü uygulamak hususunda ictihad etmektedirler. Bu konuda onlara örnek olacak iki şerefli peygamber; Dâvûd ve Süleyman (s.a.) da bulunmaktadır: Yüce Allah her ikisini de hikmet ve hüküm (idâre) sahibi olmakla övmüş, kaza (yargı) anlayışını ise birisine has kılmıştır.

Ümmü Seleme hadisini reddetmenize gelince, bu açık bir haksızlıktır; Fâtıma bt. el-Münzir'in, Ümmü Seleme'yi küçükken görmüş olması sebebiyle hadisin munkatı olması gerekmez. Bazan küçük çocuk da gerçekten birçok şeyi belleyebilir ve onu ezberleyebilir. Nitekim, Mahmûd

b. er-Rebi', kendisi henüz yedi yaşında iken, Hz. Peygamber'in kendisine su püskürttüğünü[51] hatırlamaktadır. Ondan daha küçük yaşta olanlar da hatırlayabilir. Siz Fâtıma, Ümmü Seleme'nin vefatı sırasında on bir yaşında idi; diyorsunuz. Bu yaş özellikle de kadınlar için hiç de önemsenmeyecek bir yaş değildir. Çünkü bu yaşta bir kadın evlilik için uygun olabilmektedir. Evlenme durumunda olan bir kadın için: "O işittiğini anlayamaz, rivâyet ettiğini bilemez." denilmesi nasıl uygun olabilir? Bu sakat bir iddiadır ve sünnetler bu gibi iddialarla reddedilemez. Kaldı ki, Ümmü Seleme ile Fâtıma'nın ninesi Esmâ dosttular. Evleri aynı idi; Fâtıma ninesi Esmâ'nın gözetiminde babasının teyzesi olan Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin (r.a.) yanında yetişmiştir. Hz. Âişe, elli yedi yılında vefat etmiştir; elli sekizde vefat ettiği de söylenir. Fâtıma'nın ondan hadis işitmiş olması mümkündür. Ninesi Esmâ'ya gelince yetmiş üç senesinde vefat etmiştir. Fatıma o sırada yirmi beş yaşında bulunuyordu. Bu yüzden, Fâtıma'nın ondan çok sayıda rivâyeti bulunmaktadır. Ümmü Seleme de Esmâ'nın rivâyet ettiği hadisin benzeri ile fetvada bulunmuştur. Ebu Ubeyd, Ebu Muâviye — Hişâm b. Urve — Yahyâ b. Abdirrahman b. Hâtıb — Ümmü Seleme senediyle şöyle rivâyet eder: Ümmü Seleme'ye hangi çeşit emmenin süt haramlığı doğuracağı sorulur. O: "Memede iken, sütten kesilmeden emilen süt (haram kılar)."[52] şeklindeki hadisi rivâyet eder ve gereğiyle fetva verir.

Hz.Ömer de bu doğrultuda fetva vermiştir. Nitekim Dârakutnî, Süfyân b. Abdillah b. Dînâr hadisinde, İbn Ömer'den şöyle dediğini rivâyet eder: Hz.Ömer'i: "Süt emme (haramlığı) ancak, iki yıl içerisinde, küçüklükte sözkonusudur." derken işittim.[53]

Hz.Ömer'in oğlu Abdullah da aynı şekilde fetva vermiştir. İmam Mâlik (ra.) Nâfi' aracılığı ile, İbn Ömer'den rivâyet etmiştir: O şöyle derdi: "Süt emme (haramlığı) ancak, küçüklükte emzirildiği zaman sözkonusudur; büyüğün emzirilmesi diye bir şey yoktur."[54]

İbn Abbâs da aynı şekilde fetva vermiştir: Ebu Ubeyd, Abdurrahman — Süfyân es-Sevrî — Âsım el-Ahvel — İkrime senediyle İbn Abbâs'ın: "Sütten kesildikten sonra süt emme (haramlığı) yoktur." dediğini nakleder.[55]

---

51. Buhârî, 3/18.
52. İsnadı sağlamdır.
53. Dârakutnî, 4/172 . Râvileri sikadır.
54. *Muvatta*, 2/603 . İsnadı sahihtir.
55. İsnadı sahihtir. Bk. *Musannef*, 13903.

Bu mesele hakkında Abdullah b. Mes'ûd ile, Ebu Musa münazara etmişler ve İbn Mes'ûd; "küçük iken olmadıkça, süt emmenin haramlık doğurmayacağına" dair fetva vermiştir. Bunun üzerine Ebu Musa onun görüşüne rücû etmiştir. Dârakutnî şöyle zikreder: İbn Mes'ûd, Ebu Musa'ya: "Sen şöyle şöyle fetva veriyormuşsun? Halbuki, Hz. Peygamber (s.a.): 'Süt emme haramlığı, ancak kemiği güçlendiren ve eti bitiren emmelerde sözkonusudur.' buyurmuştur." demiştir.[56]

Ebu Davud, Muhammed b. Süleymân el-Enbârî — Vekî' — Süleymân b. el-Muğîre — Ebu Musa el-Hilâlî — babası — İbn Mes'ûd senedi ile rivâyet eder: Buna göre Hz. Peygamber (s.a.): "Süt emmeden, ancak et bitirip, kemikleri geliştiren (süt emme çağında olan) kısmı haramlık hükmü doğurur." buyurmuştur.[57]

Sonra İbn Mes'ûd, bu şekilde fetvâ vermiştir. Nitekim Abdürrezzâk, Sevrî — Ebu Bekir b. Ayyâş — Ebu Husayn — Ebu Atiyye el-Vâdiî senediyle rivâyet eder: Ebu Musa'ya bir adam gelir ve : "Karımın memesi şişti, ben de emdim, boğazıma süt kaçtı." dedi. Ebu Musa ona sert davrandı. Sonra adam İbn Mes'ûd'a geldi. İbn Mes'ûd ona: "Benden başka kimseye sordun mu?" diye sordu. Adam: "Evet, Ebu Musa'ya sordum ve o bana sert davrandı." dedi. İbn Mes'ûd, Ebu Musa'ya geldi ve: "Şimdi bu süt çocuğu mudur?" diye sordu. Ebu Musa: "Bu deryâ (gibi âlim) sizin aranızda iken, bana sormayın." dedi.[58] İşte onun rivâyeti ve fetvâsı böyledir.

Hz.Ali'ye gelince, Abdurrezzak, Sevrî — Cüveybir — ed-Dahhâk — Nezzâl b. Sebure senedi ile, Hz.Ali'den: "Sütten kesildikten sonra, süt emme haramlığı yoktur." dediğini rivâyet eder.[59]

Bu Abdulkerim'in Sâlim b. Ebî 'l-Ca'd ve babasından yaptığı rivâyete muhalif olmaktadır. Ancak, Cüveybir'in hadisi delil olarak kullanılamaz. Abdulkerim ondan daha sağlamdır.

Üçüncü yaklaşım: Sehle hadisi ne mensuhtur, ne sadece Sâlim'e mahsus, ne de herkes hakkında geneldir. Bu sadece, ihtiyaç gereği, Sâlim'le Ebu Huzeyfe'nin hanımı arasındaki durumda olduğu gibi, bir kadının yanına girmek zorunda kalan ve onun da devamlı kendisinden örtünmesi zor olan kimse için sözkonusu olan bir ruhsattır. Böyle bir

56. Dârakutnî, 4/173.
57. Ebu Davud, 2059, 2060 ; Ahmed, I/432 (4114).
58. *Musannef*, 13895 ; Beyhaki,7/461 . Râvileri sikadır. Ayrıca bk. *Muvatta*, 2/607. Senedinde inkıta vardır.
59. Musannef, 13898 . Cüveybir, gerçekten zayıftır.

çaresizlik içerisinde kalan büyük bir insan kadın tarafından emzirildiğinde, bu süt etkisini gösterir ve süt haramlığı doğurur. Böyle bir durumda olmayan kimseler için ise, büyük olduğu takdirde süt haramlığı doğmaz, haramlık ancak küçük iken emzirildiğinde sözkonusu olur. Bu yaklaşım, Şeyhulislaâm İbn Teymiye'ye aittir. Büyük iken süt haramlığının doğmayacağını ifade eden hadisler ya mutlaktır, Sehle hadisi ile kayıtlanmıştır; ya da her hale ait olmak üzere umûmîdir ve bu durum bu hadisle tahsis edilmiştir. Bu yaklaşım nesih ve hükmün sadece Sâlim'e tahsisi yaklaşımlarından daha uygundur ve iki taraflı bütün hadislerle amel etmiş olmaya daha yakın gözükmektedir. Şer'î kaideler de bu yaklaşıma şehadette bulunmaktadır.

Doğruya muvaffak kılan ancak Allah'tır.

E) İDDET

(Hz. Peygamber'in (s.a.) İddet Konusundaki Hükümleri) :

.

1 — İddetin Çeşitleri :

Bu konunun açıklamasını, bizzat Yüce Allah kendi üzerine almış ve kitabında en açık, vâzıh ve şümûllü bir şekilde beyan etmiştir. İddet konusunda Kur'an'ın beyanı dışında kalacak hiç bir şekil bırakılmamıştır. Kur'an'da dört çeşit iddetten bahsedilmiştir ki, iddet nevilerinin tamamı da bundan ibarettir:

Birinci çeşit iddet: Hamile kadının iddeti, kayıtsız olarak çocuğunu doğurmasına bağlanmıştır. Bâin talâkla ya da ric'î talâkla boşanmış olması; kocası ölmüş veya hayatta olması ve boşanması arasında fark yoktur. Yüce Allah: (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) "Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[1] buyurmuştur.

Bu âyette üç açıdan genellik (umûmilik) bulunmaktadır:

Birincisi:Kendisinden haber verilen kimselerin genelliği. Bunlar hamile olan kadınlardır ve bu ifade onların tamamını içine alır.

İkincisi: "Ecel" (müddet) in genelliği: Müddet, hamile kadınlara izafe edilmiştir. Cemi isimlerinin (ism-i cem) marife bir kelimeye izafe edilmesi, genellik bildirir. Dolayısıyla çocuğun doğurulması, onların müddetlerinin tamamı kılınmıştır; eğer o kadınlardan bir kısmının ondan daha başka

1. Talâk, 65/4 .

müddetleri bulunsaydı, o zaman doğuma kadar bekleme, onların tümüne nisbet edilmiş bir müddet olmazdı.

Üçüncüsü: Mübteda ve haber marifedir: Mübtedanın marife olduğu belli; habere gelince — ki âyetteki (أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)kısmıdır— bunun marifeliği muzaf olan masdar tevili şeklinde olmaktadır; yani, âyetin takdiri (أَجَلُهُنَّ وَضْعُ حَمْلِهِنَّ) şeklindedir. Mübteda ve haberin her ikisinin de marife olmaları durumunda, ikincinin birinciye hasrı gerekir. Nitekim: (يا ايها الناس انتم الفقراء الي الله والله هو الغني الحميد) "Ey insanlar, muhtaç olanlar sizlersiniz; zengin olan ve övülmeye lâyık olan ise ancak Allah'tır."[2] âyetinde bunun örneğini görmekteyiz.

Sahâbenin büyük çoğunluğu, hamile olan kadının iddetinin doğurmak (hamlini vaz etmek) olduğuna bu şekilde delil getirmişler ve kocası henüz teneşir üzerinde olsa bile, doğumla iddetinin biteceğini belirtmişlerdir. Nitekim bizzat Hz. Peygamber (s.a.) de, Eslemli Sübey'a'ya bu şekilde fetva vermiştir.[3] Hz. Peygamber'in (s.a.) bu hüküm ve fetvası, Kur'an'dan alınmıştır ve ona tamamen uygundur.

İkinci çeşit iddet: Hayız gören kadının iddeti: Bunun süresi üç kur' (hayız ya da temizlik süresi) beklemektir Yüce Allah: "Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç kur' (hayız ya da temizlik süresi) beklerler."[4] buyurur.

Üçüncü çeşit iddet: Hayız görmeyen kadının iddeti: Bu da iki kısıma ayrılır: a) Henüz hayız görmeyen küçük çocuğun iddeti. b) Hayız halinden kesilmiş *(âyise)* kadının iddeti. Yüce Allah her iki kısmın da iddetlerini şu âyetle belirtmiştir: "Kadınlarınız içinde ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır."[5]

Dördüncü çeşit iddet: Kocası ölen kadının beklediği vefat iddeti: Bunu da Yüce Allah şu âyetle açıklamıştır: "İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[6] Bu âyet kendisiyle gerdeğe girilen, girilmeyen; küçük ya da büyük olan hanımları içine almaktadır; hamile kadınlar ise bu âyetin hükmü içine girmemektedir. Çünkü onlar:"Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[7] âyeti ile bu hükmün dışında

2. Fâtır, 35/ 15 .
3. *Muvatta*, 2/590 ; Buharî, 65/2 .
4. Bakara, 2/ 228 .
5. Talâk, 65/4 .
6. Bakara, 2/234 .
7. Talâk, 65/4 .

kalmaktadırlar. Bu âyette onların doğurmaları, bütün iddetleri sayılmış ve iddet doğuma hasredilmiştir. Vefat iddeti bekleyen hanımlar ise böyle değildir; çünkü, ilgili âyette "beklerler" fiili mutlaktır ve bir genelliği (umûmu) yoktur. Sonra:"Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[8] âyeti, "İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[9] âyetinden daha sonra nazil olmuştur. Yine: "İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[10] âyeti ittifakla, hamile olmayan kadınlar hakkındadır. Çünkü, onun hamilelik süresi bu süreden daha fazla devam edecek olsa, doğuma kadar beklemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu âyetin umûmu (genel ifadesi) ittifakla tahsis görmüş bulunmaktadır. "Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[11] âyeti ise, ittifakla tahsis görmemiştir. Şâyet bu konuda, hükmün böyle olduğuna dair sahih sünnet bulunmasaydı, konuyu Kur'an'a havale etmek gerekecekti. Kaldı ki, Kur'an'ın getirdiği hükmü, sünnet teyid etmekte ve onu takrir etmektedir .

Bunlar, Allah'ın kitabında beyan ve tafsil edilmiş olan iddetlerdir. Ancak bu iddet çeşitlerinden bahseden âyetlerden ne murad edildiği ve delâlet ettikleri hususlar hakkında ihtilâflar vardır. Allah'a hamd olsun ki, sünnet bunlardan murad edilen manaları açıklamıştır. Biz burada, sözkonusu ihtilâfları zikredecek, bunlar içerisinde hangisinin doğruya daha yakın ve evla olduğunu, sünnetin delâleti doğrultusunda bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Bu ihtilâflardan birisi, selefin hamile bir kadının vefat iddeti beklemesiyle ilgili ihtilâflarıdır. Hz. Ali, İbn Abbâs ve sahâbeden bir grup, dört ay on gün ya da doğum vaktine kadar olan zamandan en uzun müddet hangisi ise, o kadar bekler; demişlerdir. Bu İmam Mâlik'in mezhebinde iki görüşten birisi olmaktadır. Sehnûn'un tercihi de bu şekildedir.

Ebu Tâlib rivâyetinde İmam Ahmed şöyle demektedir: "Hz. Ali ve İbn Abbâs, hamile olan kadının vefat iddeti beklemesi konusunda: "En uzun süreyi bekler." demişlerdir.[12] İbn Mes'ûd ise: "Kim isterse, onunla yemin billah ederim ki, kısa olan Nisâ sûresi (yani Talâk sûresi Bakara'dan)

8. Talâk, 65/4 .
9. Bakara, 2/234 .
10. Bakara, 2/234 .
11. Talâk, 65/4 .
12. Hz. Ali'nin sözünü, İbn Hâtim; İbn Abbâs'ın sözünü de Buhârî (*Feth*), 8/50 ; Müslim, 1485 rivayet etmişlerdir.

daha sonra nazil olmuştur."[13] derdi. "Doğurduğunda, (nikâh için) helâl olmuştur." şeklindeki Sübey'a hadisi onların arasında hükmetmektedir. İbn Mes'ûd, Kur'an'a yorum getirmekte ve "Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[14] âyetinin vefat iddeti bekleyen hanımlar için olduğunu, boşanmış kadınların da aynı şekilde doğurmaları ile iddetlerini tamamlamış olacaklarını ve nikâhlanmalarının helâl olacağını belirtmiştir. Hamile kadının, organları belirmemiş bir çocuk düşürmesi durumunda iddeti tamamlanmış olmaz. El ve ayakları belirmiş bir çocuğun düşmesi durumunda ise, bununla câriye âzad edilmiş olur: iddet tamamlanır. Kadın doğurur, fakat karnında başka bir çocuk daha bulunursa, diğer çocuğu da doğurmadıkça, iddeti bitmiş olmaz. Hamile olmaması durumunda, vefat iddeti bekleyen kadının, kocasının kendisiyle gerdeğe girdiği evinden dört ay on gün ayrılmaması ve orada iddetini beklemesi gerekir. İddet, kocanın öldüğü ya da boşadığı günden başlar." Buraya kadar olan kısım İmam Ahmed'in sözüdür.

Bu konuda İbn Abbâs ve Ebu Hüreyre (r.a.) birbirleriyle tartışmaya girmiş ve Ebu Hüreyre: "İddeti doğurmasıdır." demiştir. İbn Abbâs ise "İki müddetten en uzun süreyi bekler." demiştir. Sonunda Ümmü Seleme' yi hakem tayin etmişler ve ona gitmişler, o da Ebu Hüreyre'ye hak vermiş ve Sübey'a hadisini de delil olarak getirmiştir.[15]

İbn Abbâs'ın bu görüşünden vazgeçtiği de rivayet edilmiştir.

Sahâbe ve tabiînin büyük çoğunluğu ve dört imam:" İddeti, çocuğunu doğurmasıdır; isterse koca henüz teneşirde bulunsun, doğurur doğurmaz nikâhlanması helâl olur." demişlerdir.

"En uzun süre kadar beklemesi gerekir." görüşünde olanlar, şöyle demektedirler: Vefat iddeti bekleyen hamile kadın, her iki âyetin de umumu içerisine girmektedir. Dolayısıyla en uzun süre ile iddet beklemediği sürece, iddetinden kesin olarak çıkmış olamaz. Bu âyetlerden birisinin umûmunun diğerinin husûsiliği ile tahsis edilmesi mümkün değildir. Çünkü her iki âyet de bir açıdan âmm (genel), diğer açıdan da hâs (özel) olmaktadırlar. Bazı şekillerin, her iki âyetin de umûmu altına girmesi yani umûmun gereğiyle amel etme (imâl) imkânı bulunmaktadır. Kadın, en uzun süreyle iddetini beklediği zaman; süreler içerisinde daha az olan, daha uzun olan içerisinde mündemiç bulunacaktır ve böylece

13. Ebu Davud, 2307 ; Nesâî, 6/197 ; İbn Mâce, 2030 ; İbn Cerîr, 28/143 ; *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 6/235 . İbn Mes'ûd, bu sözü ile Talâk suresinde geçen va hamile kadınların iddetinin doğuma kadar olduğunu bildiren âyetin, daha önce inmiş bulunan Bakara suresindeki vefat iddeti bekleyen kadınların dört ay on gün bekleyeceklerini ifade eden âyetin umûmunu tahsis ettiğini ifade etmektedir.

14. Talâk,65/4.

15. *Muvatta*, 2/589 ; Nesâî, 6/191, 192. İsnadı sahihtir.

her iki âyetin de umûmu gereği hareket edilmiş olacaktır.

Çoğunluk ulema , bunlara karşı üç şekilde cevap vermişlerdir:

Birincisi: Sarih sünnet, itibarın sadece doğuma olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim, *Sahihayn*'da varid olduğu üzere, Eslemili Sübey'a'nın kocası vefat etmiş ve kendisini hamile olarak geride bırakmıştı. Kadın doğurmuş ve evlenmek istemişti. Ebu's-Senâbil kendisine: "Sen en uzun süreyi doldurmadıkça, nikâhlanamazsın." demiştir. Kadın Hz. Peygamber'e (s.a.) sormuş, O da: "Ebu's-Senâbil yalan söylemiş. Sen (nikâh için) helâl oldun. Dolayısıyla dilediğinle evlen!" buyurmuştur.[16]

İkincisi: "Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[17] âyeti, "İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[18] âyetinden sonra nazil olmuştur. Bu cevap Abdullah b. Mes'ûd'a aittir. Nitekim Buhârî'nin *Sahîh*'inde şöyle rivâyet edilmektedir: "Siz o kadın üzerine işi zorlaştırıyor ve ona ruhsat tanımıyor musunuz? Ben Allah'ı şâhid tutarım ki, kısa olan Nisâ (Talâk) sûresi, uzun olandan (Bakara) sonra inmiştir: "Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[19] âyeti daha sonradır.[20]

Bu cevap izaha muhtaçtır: Çünkü, bu sözün zâhiri Talâk sûresindeki âyet, tarih bakımından daha sonra olduğu için Bakara sûresindeki âyetten mukaddemdir, dolayısıyla onu nesheder; anlamına gelmektedir. Ancak, "nesh" tabirinin sahâbe ve selef terminolojisinde, daha sonra gelenlere nisbetle çok daha geniş bir mânası vardır. Çünkü onlar nesh tabiri ile üç mâna kasdetmektedirler:

1) Sâbit bir hükmün, hitâpla (nassla) kaldırılması.

2) Zâhirin delâletinin, ya tahsîs ya da takyîd yolu ile kaldırılması. Bu mânada nesih, birinci mânasından daha geneldir.

3) Beyanı, haricî bir delile bağlı olan lafızdan muradın ne olduğunun açıklanmasıdır. Bu üçüncüsü de daha önce geçen iki mânadan daha genel olmaktadır.

İşte İbn Mes'ûd (ra.) Talâk sûresinin daha sonra nazil olduğunu belirtmekle, iddetin doğumla sona ereceğini belirten âyetin Bakara sûresindeki âyeti, eğer âyetin umûmu murad ise, neshetmiş olduğunu;

16. Şâfiî, 2/402 ; Buhârî (*Feth*), 9/414 ; Müslim, 1484.
17. Talâk, 65/4.
18. Bakara, 2/234.
19. Talâk, 65/4.
20. Buhârî (*Feth*),8/145 .

eğer umûmu murad değil idiyse, tahsis etmiş olduğunu veya ondan muradın ne olduğunu açıklamak ve onun mutlak ifadesini kayıtlamak olduğunu belirtmiş; her üç ihtimale göre de, Talâk sûresindeki âyetin, Bakara sûresindeki âyetin umûm ve mutlak ifadesine takdiminin gerekeceğine işaret etmiştir. Bu İbn Mes'ûd'un fıkıhtaki kemalinin ve ilimdeki derinliğinin bir neticesidir ve bu fıkıh usûlünün onlarda bir seciye ve meleke şeklinde bulunduğunu, ve hiçbir zaman bu konuda bir tekellüfe girmediklerini göstermektedir. Nitekim Arapça, meânî, beyân ve onlarla ilgili diğer ilimler de, onlarda bir meleke ve seciye şeklinde bulunuyordu. Onlardan sonra gelenler ise, onların tozlarına ulaşmaya çalışmak için kendilerini yormaktadırlar. Heyhat! O da nerde?!

Üçüncüsü: Farzedelim ki, doğumun esas alınacağına dair sarih sünnet yok ve Talâk sûresi de sonraki tarihli değil; bu takdirde de yine Talâk sûresindeki âyetin takdimi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, umûmunun bulunuşu ve öbür âyetteki "beklerler" ifadesinin de mutlak oluşu gerekçesiyle vacib olacaktı. Meseleyi böylesi bir anlayışa havale etmek mümkün idi. Ancak pek çok kimseye göre kapalı kalışı ve inceliği sebebiyledir ki, konu, sünnetin beyanına havale edilmiştir. Tevfîk ancak Allah'tandır.

"Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır."[21] âyetinin delâleti gereği, kadın ikiz çocuğa hamile olsa, her ikisini de doğurmadıkça iddeti sona ermez. Âyet aynı zamanda, istibrâ yapması gereken kadınların iddetlerinin de, çocuklarını doğurmaları olduğuna delâlet etmektedir. Yine âyette, "hamillerini vaz etme" tabiri kullanıldığı için, çocuğu ölü ya da diri; tam ya da noksan; ruh üflenmiş veya üflenmemiş ne şekilde doğururlarsa doğursunlar, iddetlerinin sona ereceğine delâlet bulunmaktadır.

"İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[22] âyeti ise, hayız görsün görmesin, sadece bu süre kadar beklemeleri ile yetinileceğine delâlet etmektedir. Bu, çoğunluğun görüşü olmaktadır. İmam Mâlik ise şöyle der: Eğer bir kadının âdeti senede bir defa ay hali görmek ise ve bu kadının kocası da ölürse, bu kadın hayzını görüp ondan temizlenmedikçe (dört ay on gün beklese de) iddeti bitmez. Eğer hayız görmezse, kocanın vefatından itibaren tam dokuz ay bekler. Ondan, çoğunluğun görüşü doğrultusunda ikinci bir rivâyet daha bulunmaktadır. Buna göre kadın, dört ay on gün bekler ve hayız görmesini beklemez.

---

21. Talâk, 65/4.
22. Bakara, 2/234.

2 — (Kar') Kelimesinin Yorumları :

Diğer bir ihtilâf konusu da, âyette geçen "kar'" (c. kurû' ve akrâ') kelimesinin mânası hakkındadır. Acaba bundan maksat hayız mıdır yoksa temizlik süresi midir?

a) Kar' Kelimesinin Yorumu Konusundaki Görüşler :

1 . Kar'dan Maksat Hayızdır Görüşü :

Büyük sahabîler, bundan maksadın hayız olduğunu söylemişlerdir. Bu Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebu Musa, Ubâde b. es-Sâmit, Ebu'd-Derdâ, İbn Abbâs, Muâz b. Cebel (r.anhum) gibi sahabîlerin görüşü olmaktadır. Aynı zamanda bu, İbn Mes'ûd'un Alkame, el-Esved, İbrâhîm, Şüreyh, Şa'bî, Hasan, Katâde gibi bütün talebelerinin; İbn Abbâs'ın talebeleri olan Said b. Cübeyr ve Tâvûs'un; Said b. el-Müseyyeb'in görüşleri olmaktadır. İshâk b. İbrâhîm, Ebu Ubeyd el-Kâsım, İmam Ahmed gibi hadis imamlarının görüşleri de bu şekildedir.İmam Ahmed'i de bunlar arasında saydık. Çünkü o da bu görüşe rücû etmiş ve onda karar kılmıştır, bunun dışında onun başka bir görüşü bulunmamaktadır. Daha önceleri, "kar'"dan maksadın temizlik süresi olduğu görüşünde idi. el-Esrem rivâyetinde şöyle demiştir: "Kar'dan maksat hayızdır." diyenlerin dayandıkları hadislerin farklılıklar arzettiğini gördüm; "Koca, boşadığı karısı üçüncü hayzını görmeye başlamadıkça ona rücû hakkına sahiptir." diyenlerin hadislerinin ise sahîh ve güçlü olduklarını gördüm."Sadece bu beyanı elde eden kimse, Ebu Ömer b. Abdilber'dir ve o: "İmam Ahmed, kar'dan maksadın "tuhr" yani temizlik süresi olduğu görüşüne rücû etmiştir." demiştir ki, durum onun söylediği gibi değildir. İmam Ahmed, bunu önceleri söylerdi, sonra ise bu konuda tevakkuf etmiştir. Yine el-Esrem'in rivâyetinde İmam Ahmed şöyle demektedir: "Daha önceleri, kar' temizlik süresidir; diyordum. Sonra ise büyüklerin dediği gibi tevakkuf ettim." İmam, daha sonraları "kar'" dan maksadın hayız olduğuna kesin olarak hükmetmiş ve temizlik süresidir şeklindeki görüşünden rücû ettiğini tasrih etmiştir. İbn Hâni' rivâyetinde şöyle der: "Ben kar'dan maksadın tuhr yani temizlik süresi olduğu görüşünde idim. Bugün ise ben kar'dan maksadın hayız olduğu kanaatindeyim." Kâdî Ebu Ya'lâ:"İmam Ahmed'den sahih olan işte budur, imamlarımızın kabul ettikleri görüş de budur. İmam kar'dan maksadın temizlik süresi olduğu şeklindeki görüşünden rücû

etmiştir." demiş ve daha sonra biraz önce geçen İbn Hâni' rivâyetindeki rücûunu ifade eden beyanını zikretmiştir.

Bu görüş Ebu Hanife ve talebeleri gibi rey ekolünün de mezhebleri olmaktadır.

2. Kar'dan Maksat Temizliktir Görüşü:

Bir başka grup ise; âyetteki "kar'"dan maksadın "tuhr" yani temizlik süresi olduğunu söylemişlerdir. Bu da müminlerin annesi Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer'in görüşleri olmaktadır.

Yine bu görüş "yedi fakih", Ebân b. Osmân, Zührî ve bütün Medine fakihlerinden rivâyet edilir. İmam Malik ve Şâfiî'nin mezhebleri böyledir. İki rivâyetten birisinde İmam Ahmed de bu görüştedir.

Bu görüşe göre, bir kadının temizlik süresi içerisinde boşanması durumunda, boşandığı andan itibaren geri kalan temizlik süresi tam bir "kar'" sayılır mı? Bu konuda üç görüş bulunmaktadır.

Birincisi: Geri kalan süre bir tuhr (kar') sayılır. Meşhûr olan da budur.

İkincisi: Hayır, sayılmaz. Bu da Zührî'nin görüşü olmaktadır. Nitekim, kar'dan maksadın hayız olduğunu söyleyenlere göre, ittifakla geri kalan hayız süresi, tam bir hayız olarak kabul edilmemektedir.

Üçüncüsü: Eğer o temizlik süresi içerisinde, cimada bulunmuşsa, geri kalan kısmı sayılmaz. Cimada bulunmamışsa, geride kalan kısmı bir tuhr sayılır. Bu görüş de Ebu Ubeyd'e aittir.

İddet bekleyen kadın üçüncü hayıza veya ez-Zührî'nin görüşüne göre dördüncü hayıza girerse iddeti bitmiş olur. Birinci görüşe göre, üçüncü hayız bitmedikçe iddetten çıkmış olmaz.

İddetinin bitmiş olması için hayızdan yıkanmış olması gerekir mi? Üç görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Yıkanmadıkça iddetinden çıkmış olmaz. Büyük sahabîlerden meşhur olan görüş budur. İmam Ahmed: "Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd: 'Koca, boşadığı karısı üçüncü hayzından yıkanıncaya kadar rücû edebilir.' derlerdi." demiştir. Bu Hz. Ebu Bekir es-Sıddîk, Hz. Osman, Ebu Musa, Ubâde, Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel'den (r.anhum) rivâyet edilmiştir. Nitekim Vekî'in *Musannef*inde, İsâ el-Hayyât — Şa'bî vasıtasıyla Hz. Peygamber'in birbirinden güzide on üç sahabîsinden — ki içlerinde Hz.Ebu Bekir, Ömer ve İbn Abbâs da bulunmaktadır — "İddet bekleyen kadının üçüncü hayzından temizlenip yıkanmadıkça, kocasının rücû hakkı bulunduğu" rivâyet edilmiştir.

Yine onun *Musannef*inde, Muhammed b.Râşid — Mekhûl

vasıtasıyla, Muâz b. Cebel ve Ebu'd-Derdâ'dan da benzeri rivâyet edilmiştir.

Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde Ma'mer — Zeyd b. Refî' — Ebu Ubeyde b. Abdillah b. Mes'ûd senediyle rivâyet edilir: Hz. Osman, bu konuda Übey b. Kâ'b'ı çağırtır ve sorar: Übeyy b. Kâ'b: "Benim görüşümce kadın üçüncü hayzından temizlenip yıkanıncaya ve kendisine namaz helâl oluncaya kadar, kocası rücû edebilir." der. Râvi: "Hz. Osman'ın bu görüşü benimsemiş olmasından başka bir şey bilmiyorum." demiştir.[23]

Yine onun Musannef'inde, Ömer b. Râşid — Yahyâ b. Ebî Kesir senediyle, Ubâde b. es-Samit'in:"Boşanan kadın üçüncü hayzından temizlenip yıkanmadıkça ve kendisine namaz helâl olmadıkça, ayrı düşmez." dediğini rivâyet eder.[24]

Bunlar ondan fazla sahabîdir. Bu, aynı zamanda Saîd b. Müseyyeb, Süfyânu es-Sevrî, İshâk b. Râhûyeh'in görüşleri olmaktadır, Şerîk: "Kadın ihmal etse de yirmi yıl yıkanmasa, kocanın (yıkanıncaya kadar) ric'at hakkı bulunur." demiştir. Bu aynı zamanda İmam Ahmed'den gelen rivâyetlerden birisi olmaktadır.

İkincisi: Kadın üçüncü hayzından, sadece temizlenmiş olmakla iddeti biter ve yıkanmış olma şartı yoktur. Bu Saîd b. Cübeyr ile Evzâî'nin görüşleri olmaktadır. İmam Şâfiî'nin kadîm kavli de böyledir, çünkü o daha önceleri kar'dan maksadın hayız olduğunu söylerdi. Bu aynı zamanda İmam Ahmed'den gelen rivâyetlerden birisidir ve Ebu'l-Hattâb'ın tercihi de budur.

Üçüncüsü: Kanın kesilmesinden sonra, kadın üzerinden temizlenmiş bulunduğu vaktin namazı geçmedikçe iddet devam eder ve kocasının rücû hakkı bulunur. Bu Sevrî'nin görüşü olmaktadır. İmam Ahmed'den nakledilen rivâyetlerden üçüncüsü de bu şekildedir. Bu rivâyeti Ebu Bekr nakletmiştir. Bu aynı zamanda Ebu Hanife'nin görüşü olmaktadır; ancak bu hayzın en az müddeti sonunda kesildiğinde sözkonusudur. Hayzın en uzun süresi sonunda kesilmesi takdirinde ise iddet, kanın sadece kesilmiş olmasıyla sona erer.

"Kar'dan maksat, tuhr yani temizlik süresidir." diyenler ise iki konuda ihtilâf etmişlerdir:

Birincisi: Temizlik süresinden önce kan görme şart mıdır, yoksa değil midir? İki görüş vâriddir: Her ikisi de İmam Şâfiî ve Ahmed'in mezheblerinde iki vecih olmaktadırlar. Birincisi: (Tuhr içerisinde

23. *Musannef*, 10987. Darâkutnî , Zeyd b. Refî' i zayıf bulmuştur. Nesâî ise onun sağlam olmadığını söyler.

24. *Musannef*, 11000 . Ömer b. Râşid zayıftır.

boşanmak sûretiyle, öncesinde kan olmaması durumunda bu tuhr) hesap edilir. Çünkü, bu bir temizlik süresidir ve sonunda hayız (kan) olmaktadır; dolayısıyla, daha öncesinde hayız olması durumunda olduğu gibi bu bir "kar'" sayılır. İkincisi: Hesap edilmez. Bu İmam Şâfiî'nin mezheb-i cedîdindeki beyanının zahiri olmaktadır. Çünkü kan görmeyen bir kadına Arapça'da "zât-ı kurû'" tabir edilmez.

İkinci nokta:Üçüncü hayza başlar başlamaz iddet biter mi? Yoksa bir gün ve bir gece hayızı devam etmedikçe iddeti bitmez mi? Bu konuda İmam Ahmed'in tabileri iki vecih olmak üzere ihtilâf etmişlerdir. Bu iki vecih, aynı zamanda İmam Şâfiî'nin beyan etmiş olduğu iki kavli olmaktadır. Tabilerine ait üçüncü bir vecih daha bulunmaktadır: Buna göre, kadın âdeti vechile hayzını görse, mücerred hayzının başlamasıyla iddeti bitmiş olur. Eğer âdeti vechile hayzını görmez de mesela normalde ayın onunda âdet görürken ayın başında görmeye başlasa, bu durumda üzerinden bir gün ve bir gece geçmedikçe iddeti tamamlanmış olmaz. Sonra iki vecih olmak üzere yine ihtilâf etmişlerdir: Acaba bu kan iddetten sayılır mı, yoksa sayılmaz mı? Bu ihtilâfın semeresi, bu kan görme sırrasında ric'atta bulunma durumunda ortaya çıkar.

b) Görüşlerin Delilleri :

Buraya kadar "kar'" hakkında ulemanın görüş ve mezheblerini ortaya koymuş bulunuyoruz. Şimdi ise delillerine geçmek istiyoruz:

1. Kar'dan Maksat Hayızdır Görüşünün Delilleri:

"Kar'"ın hayız anlamına geldiğini söyleyenler, bu görüşlerine çeşitli açılardan delil getirmişlerdir:

Birinci Delil:

Yüce Allah'ın: "Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç kar' (*selâsete kurû'*) beklerler."[25] buyruğundan maksadı ya sadece "tuhr" yani temizlik süresidir, ya sadece "hayız" dır; ya da her ikisi de birdendir. Üçüncüsü icmâ ile mümkün değildir; müşterek lâfzı iki mânaya hamledenler dahi bu konuda hemfikirdirler. Şu halde, âyetin ilk iki ihtimale hamli gerekmektedir: Bu iki ihtimalden hayız üzerine hamledilmesi çeşitli açılardan daha uygun olmaktadır:

1— Eğer kar'dan maksat tuhr olacak olsaydı, o takdirde iddet bekleyen kadın için iki kar' ve üçüncüsünden de bir an beklemesi yeterli

25. Bakara, 2/ 228 .

olurdu. Âyette kullanılan "üç" sayısının bu mânada kullanılması ise uzak bir mecazdır. Çünkü sayılar belli bir aded konusunda "nass"dırlar; ne aza ne de çoğa delâlet etmezler.

Burada siz: "İçerisinde boşanılan tuhrun geri kalan kısmı bize göre bir kar'dır." diyebilirsiniz. Bu itirazınıza üç açıdan cevap vermek mümkündür:

a) Daha önce de geçtiği gibi, bu üzerinde ittifak edilemeyen bir konudur; bütün ümmet, kar'ın bir kısmının tam bir kar' sayılacağına dair aslâ icmâ' etmiş değillerdir. Böyle bir iddia delile muhtaçtır.

b) Bu bir mezhebçilik iddiasıdır ve âyetin bu iddia üzerine hamli, kur'un tuhur olduğunu kabullendirme gayreti gerektirmektedir. Kur'an bu şekilde mezhebçilik iddialarıyla tefsir edilemez ve lügate bu gibi mânalar yüklenemez. Lügatte, asla tuhrdan bir anlık zaman için "tam bir kar' " ismi verilmez ve böyle bir mâna akla gelmez. Bu mâna üzerinde ümmet görüş birliği de etmemiştir. Dolayısıyla bu iddia ne naklen, ne de icmâ' yolu ile sabit değildir. Bu sadece mücerred (dayanağı olmayan) bir hamlden ibarettir. Hiç şüphesiz "haml" başka, "vaz'" ise daha başka şeylerdir. Vaz', ancak lügat bakımından, şer'an ya da örfen sübut bulduğu zaman bir mâna ifade der.

c) "Kar'" kelimesi ya "tuhr"un yani temizlik süresinin tamamının adıdır, nitekim (öbürlerine göre) hayz müddetinin de tamamının adı olmaktadır. Ya da bir kısmının adıdır; veyahut da her ikisi arasında lâfzî ya da manevî iştirakle "müşterek" bir kelime olur. Üç kısım da bâtıldır dolayısıyla birinci kısım taayyün eder. Şöyle ki: "Kar'" kelimesinin temizlik süresinin bir kısmı için vaz'edilmiş olmasının batıllığı ortadadır; çünkü böyle olması durumunda tek bir temizlik süresinin pek çok "kar'" olması gerekir ve bu durumda "kar'" kelimesi mecâzî anlamda kullanılmış olur. Manevî iştirak ile müştereklığın bâtıllığı da iki açıdan olmaktadır: Birincisi: Tek bir temizlik süresine hakikat anlamında pek çok "kar'" tabir etmenin doğru olması gerekir. İkincisi: Nazîrinin — ki "hayız" olmaktadır— bir cüzüne ittifakla "kar'" ismi verilmemektedir. "Kar'" kelimesinin her ikisi için lügat bakımından vaz'edilmiş olması fark etmez ve bunda bir kapalılık yoktur.

Eğer: "Biz bu kısımlar içerisinden, tamamıyla cüzü arasında lâfzî iştirakle müşterek olması şeklini tercih ediyoruz. Müşterek, her iki mânası üzerine de hamledilebilir; çünkü bu daha ihtiyatlı olmaktadır. Berâet (sorumluluktan kurtulma) ancak bununla husûle gelir." denilecek olursa buna cevap iki açıdan verilecektir: Birincisi: Daha önce de geçtiği gibi, iştiraki sahih değildir. İkincisi: Şayet iştiraki sahih olsa bile, bu takdirde de bütün mânalarına hamledilmesi caiz değildir. Müşterek

lafızın, her iki mânası üzerine de hamlini caiz görmeyenlere göre bu zaten açıktır. Müşterek lâfzın her iki mânası üzerine de hamlini caiz görenler ise, bunu ancak her ikisinin de murad edildiğine dair delil bulunduğu zaman caiz görmektedirler Böyle bir delilin bulunmaması durumunda ise, içlerinden birisinin ya da her ikisinin murad edildiğine dair bir delil bulununcaya kadar tevakkuf ediyorlar. Müteahhir âlimler, İmam Şâfiî ve Kadı Ebu Bekir'den şunu naklederler: "Lâfız karinelerden soyutlandığı zaman, aynen âmm (genel) lafızlarda olduğu gibi, her iki mânaya da hamli vacib olur; çünkü bu daha ihtiyatlı olmaktadır. Zira iki mânasından biri diğerinden daha öncelikli değildir. Üçüncü bir mânaya ihtimali imkanı da yoktur; tümden terki (ta'tili) mümkün değildir, beyanın ihtiyaç anından geriye kalması ise mümkün değildir. Amel vakti geldiğinde, iki mânasından birisinin bizzat maksut olduğu tebeyyün etmemişse, o vakitte lâfzın hakikatinin murad olmadığı anlaşılmış olur. Eğer murad edilmiş olsaydı, mutlaka beyan edilirdi. Dolayısıyla mecâz mâna taayyün etmiş olmaktadır ki, o da her iki mânanın birden murad edilmesidir. Her iki mânaya da hamlin hakikat olduğunu söyleyenler, muradın ikisinden biri olduğu tebeyyün etmeyince, her ikisinin de murad olduğu anlaşılmış olur, demektedirler."

Şeyhulislâm İbn Teymiye şöyle demiştir: İmam Şâfiî ve Kadı'den nakledilen rivâyet üzerinde düşünmek gerekir. Kadı'ya gelince, âmm lafızlar hakkında tevakkuf etmek ve bir delil olmaksızın âmm lafızları "istiğrâk" (bütün fertlerini kapsaması) mânası üzerine hamletmenin caiz olmadığı onun prensiplerinden (asıl) olmaktadır. Âmm lâfızlarda bile tevakkuf eden bir kimse, delil olmaksızın müşterek lâfızları istiğrâk mânasına nasıl hamledebilir? Onun kitaplarında zikrettiği şey, sadece re'sen (yani kelimenin ilk konumunda) iştirâkin muhalliği olmaktadır. İştirak iddiasında bulunulan lâfızlar ona göre mutevâtı'[26] isimler kabilindendir. İmam Şâfiî'ye gelince, onun ilimde sahip olduğu yüce makam, böyle bir şey söylemiş olmasına mânidir. Bu görüş onun şu sözünden çıkarılmıştır: "Bir kimse "mevâlî"sine vasıyette bulunsa, bu lâfız hem yukarıdan hem de aşağıdan olan "mevlâ"yı içine alır." İmam belki de bu sözü, "mevlâ" kelimesinin mütevâtı' isimlerden olduğu ve onlar (yani aşağıdan ve yukarıdan olan mevlâ) arasında bir müşterek nokta bulunduğu inancıyla söylemiş olabilir. Çünkü o (mevlâ lâfzı), izâfî isimlerdendir. Aynen "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun

26. "*Mutevâtı'*" mânâsının husûlü ve doğruluğu hâricî ya da zihnî bütün fertlerine eşit olarak taalluk eden küllîdir. Mesela insan ve güneş kelimeleri gibi. İnsan kelimesinin hâricteki, güneş kelimesinin de zihindeki bütün fertlerine ıtlakı eşit derecede sahih olmaktadır.

mevlâsıdır."[27] hadisinde olduğu gibi. Bu sözden, aralarında bir müşterek nokta bulunmayan isimler hakkında, "mutlak zikredilmesi halinde lâfzın, bütün mânalarına hamledilmesinin gerekliliği" şeklinde genel bir kaide çıkarılması ve bunun da İmam'a nisbet edilmesi gerekmez. Sonra bu sözün yanlışlığına çeşitli hususlar delâlet etmektedir:

a) Lâfzın her iki mânasında birden kullanılması ancak mecaz olmaktadır. Çünkü, lâfzın tek başına ayrı ayrı her bir mânası için konulmuş olması hakikat olmaktadır. Mutlak lâfzın mecaz üzerine hamli caiz değildir, aksine hakikat mânası üzerine hamledilmesi vacibtir.

b) Şayet, her ikisi için münferid olarak ve her biri için de toplu olarak konulmuş olduğu farzedilse, bu takdirde müşterek lâfzın üç mânası (mefhûmu) olmuş olur. Bu üç mânasından bir gerekçe olmaksızın herhangi birisi üzerine hamlde bulunmak mümkün değildir.

c) O takdirde, bütün mânalarına hamli imkansız olur. Çünkü onun sadece bir mânasıyla her iki mânası üzerine beraberce hamli, iki zıttın bir arada toplanmasını iktiza eder. Dolayısıyla müşterek lâfzın bütün mânalarına hamledilmesi mümkün değildir. Her iki mânasına beraberce hamledilmesi, mefhumlarından bir kısmı üzerine hamletmek olur; bütün mefhumları üzerine hamli, bir anda bütünü üzerine hamlini ortadan kaldırır.

d) Burada bazı durumlar vardır: 1) Sadece bu hakîkat. 2) Yalnızca diğeri hakîkat. 3) Her ikisi birden. 4) Sadece birinin mecâzı. 5) Sadece diğerinin mecazı. 6) Her iki mecaz birden. 7) Bunun mecazı ile birlikte yalnız hakikatı. 8) Diğerinin mecazı ile birlikte hakîkatı. 9) Her ikisinin mecazı ile birlikte tek bir hakikat. 10) Mecâzı ile birlikte diğer hakîkat. 11) Diğerinin mecâzı ile beraber. 12) Her ikisinin mecâzı ile birlikte. İşte bu on iki hamil ihtimali bulunmaktadır; bunların bir kısmı hakîkat şeklinde diğer bir kısmı da mecâz şeklindedir. Bütün bu hamil ihtimalleri içerisinde, diğer mecâz ve hakikat mânaları bir tarafa itilerek bir mecâzi mânanın belirlenmesi, gerekçesiz bir tercih olur ki, bu da mümkün değildir.

e) Eğer müşterek lâfız her iki mânasına da birden hamledilecek olsa, o takdirde âmm lâfızlardan olur. Çünkü, âmm ismin hükmü, tahsis durumunun bulunmadığı zamanda, bütün fertlerine hamlinin vacib olmasıdır. Eğer böyle olacak olursa, bu durumda iki mânasından birisinin istisnası caiz olacaktı ve mutlak zikredilmesi durumunda hatıra ilk olarak umûm mânası gelecekti ve onu iki mânasından birisi hakkında

27. Sahih bir hadistir. Bk. Ahmed, 1/84, 118, 119, 152, 331, 4/368, 372, 5/347 ; 4/419 ; İbn Mâce, 116, 121; Tirmizi, 3714 .

kullanan kimse, âmm lâfzı bazı fertleri hakkında kullanan kimse gibi olacaktı. Dolayısıyla konuşmasında mecaz yapmış olacak ve hakîkat mânasında kullanmamış olacaktı, onu iki mânasından biri hakkında kullanan kimse bir delile muhtaç olmayacaktı; aksine sadece diğer mânayı nefyeden kimse delile ihtiyaç duyacaktı ve âmm lâfızların umûm ifade edeceğini ve ondan mücmelliği nefyetmeyenlere göre tahsîsin bulunduğunu araştırmadan önce, ondan şümûl mânasını anlamak gerekecekti. Çünkü bu durumda müşterek lâfız, diğer âmm lâfızlar mevkiinde olacaktı. Bu ise kesinlikle bâtıldır. Yine bu durumda, müşterek isimlerin hükümleri, âmm lâfızların hükümlerinden ayrı olmayacaktı ki, bu durum lügatte zarûrî olarak bilinen bir husus olmaktadır. Yine bu takdirde, bu âyet hakkında, zâhiri ve mutlakının hilâfına hamlde bulunma hususunda icmâ' edilmiş olacaktı. Zira onlardan hiçbirisi çıkıp da, "kar'" kelimesinin hem tuhr hem de hayıza aynı anda hamledildiğini söylememiştir. Böylece onların "lâfzın her ikisine de birden hamledilmesi ihtiyata daha uygundur." şeklindeki sözlerinin sakatlığı da ortaya çıkmış oldu. Çünkü âyetin üç hayız ve tuhra hamli takdir edilmiş olsaydı, bunda ihtiyattan çıkma mânası olurdu.

Eğer biz onlardan her birisinden ayrı ayrı üçe hamlederiz; denilirse, bu kez de Kur'an'ın zâhirine muhalefet edilmiş olur. Zira bu takdirde kar' sayısı altı olurdu.

"Ya bizzat ikisinden birisine ya da ikisi üzerine hamledilmesi..." şeklindeki sözlerine gelince, buna karşı diyoruz ki: Böyle bir şeyin, mücmel isimlerde olduğu gibi ondan muradın ne olduğuna delâletten soyutlanmış olması caiz değildir. Bu delâlet yönünün bazı müctehidlerden gizli kalması, bütün ümmetten de gizli kalmasını gerektirmez. Üçüncü vecihe verilecek cevap bu olmaktadır. Sözün, mutlakı eğer murad olan mânaya delâlet etmiyorsa, bu takdirde mutlaka muradın beyan edilmesi gerekir. Âyetteki "kar'" dan maksadın her ikisi birden değil, sadece birisi olduğu taayyün edince, onunla hayzın murad edilmiş olması bir çok açıdan daha uygun olmaktadır: Birisini arzetmiş bulunuyoruz.

2— "Kar'" kelimesinin hayız anlamında kullanılması, tuhr anlamında kullanılmasından daha açık gözükmektedir. Çünkü tefsir ve lügat âlimleri, bu kelimeyi hayız ile tefsir ediyorlar, ondan sonra da "denildi ki", "denilir ki", "falan der ki" şeklindeki ifadelerle, "Tuhr mânasına da kullanılır." ya da "O aynı zamanda tuhur anlamındadır." şeklindeki sözlerini ilâve ediyorlar. Dolayısıyla onlar, bu kelimenin "hayız" ile tefsirinin herkesçe mâlum, müsellem ve yaygın olduğunu; "tuhr" ile tefsirinin ise şâz tefsir olduğunu, sadece ileri sürülmüş bir görüş

olduğunu belirtmiş olmaktadırlar. İşte onların ifadelerini burada naklediyoruz:

Cevherî şöyle der: Fetha ile "el-kar'" kelimesi hayız demektir. Çoğulu "akrâ'" ve "kurû'" gelir. Hadiste: (لا صلاة أيام أقرائك) "Hayız günlerinde namaz yoktur." buyrulmuştur. "el-Kar'" aynı zamanda "tuhr" mânasına gelir. Kelime ezdâddandır. (İki zıt anlam içeren kelimelerdendir.)

Ebu Ubeyd: "el-Akrâ' hayızdır." demiş, sonra şöyle devam etmiştir. "el-Akrâ' tuhrlar demektir." el-Kisâî ve el- Ferrâ, kadın hayız gördüğü zaman (اقرأت المرأة) denilir; demişlerdir.

İbn Fâris ise şöyle der: "el-Kurû'" vakitlerdir. Bazan tuhr için, bazan da hayız için olur. Müfredi "kar'"dır. "el-Kar'" denilir ve bu "tuhr" demektir. Bazı insanlar, el-kar'ın hayız olduğu görüşüne gitmişlerdir. Sonra İbn Fâris, bu kelimeyi, tuhr ve hayız vakitleri arasında müşterek kılanların sözlerini, onu tuhr vakitleri anlamında kullananların sözlerini, hayız vakitlerine tahsis edenlerin sözlerini, sanki bunlar içerisinden birisini tercih etmezmiş ve her ikisinin vakitleri için kabul edermiş gibi nakleder ve "Bir kadın hayızdan tuhra, tuhrdan hayıza çıktığında (اقرأت المرأة) denilir."der.

Buradan şu da anlaşılıyor ki, "kar'" kelimesinin hakikatinde mutlaka hayz kelimesinin müsemmâsı bulunmaktadır. Bunu, "Tuhr vakitleri kar' olarak isimlendirilir." diyenlerin, bununla sadece iki tarafında kan (*hayız*) bulunan tuhr (*temizlik*) vakitlerini kasdetmiş olmaları da teyid etmektedir. Yoksa, henüz ay hali görmeyen ve ay halinden kesilen (*âyise*) kadınların temizlik sürelerine "kar'" tabiri kullanılmaz ve bu kadınlar, bütün lügatçilerin ittifakıyla "zevât-ı kurû'" tabiri kapsamına girmezler.

b — "Kar'" kelimesi, Şeriat lisanında sadece hayız anlamında kullanılmıştır. Bu kelime hiçbir yerde, "tuhr" anlamında kullanılmamıştır. Dolayısıyla, âyette geçen "kar'" kelimesinin şeriat lisanında önceden kullanılan ve bilinen mânasına hamledilmesi daha uygun, hatta gereklidir, başka türlüsü olamaz. Hz. Peygamber (s.a.) müstahâza (özür sahibi) bir kadın için: (دَعي صلاتك أيام أقرائك) yani "Hayız günlerinde namazını terket! "[28] buyurmuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.) Allah'tan bildiren kimsedir. Kur'an onun kavminin diliyle inmiştir. Müşterek bir kelime, onun kelâmında iki mânasından biri üzerine varid olduğunda, eğer bütün sözleri arasında diğer mânasında da asla kullanıldığı sabit

28. Ebu Davud, 297 ; Tirmizî, 126 ; İbn Mâce, 625 . Hadis sahihtir.

olmamışsa, diğer yerlerde de geçen aynı lâfzın kullanılan mâna üzerine hamledilmesi vacib ve bu Allah'ın bize hitapta bulunduğu Kur'an'ın dili olmuş olur. Bu lâfzın başkalarının sözlerinde başka mânaları olsa bile bu onun Kur'an dili olmasını engellemez ve bu mâna müşterek lâfzın iki mânasından birisiyle tahsisi konusunda şer'î hakîkat olmuş olur. Nitekim "mutevâtı'" isimler de fertlerinden birisiyle tahsis edilmektedir ve hatta bu daha da evleviyet arzeder. Çünkü çoğu kez lâfızlardaki iştirakin sebebi, kabilelerden birisinin bir şeyi bir isimle isimlendirmeleri, başka bir kabilenin de aynı lâfzı başka bir şeye isim koymalarıdır. Hatta Müberred ve daha başkaları: "Dilde müştereklik ancak bu yolla sözkonusu olur; başka türlü olmaz. Sözcüğü vaz' eden kimse, onu asla birden fazla mâna için koymaz. Başlangıçta müşterek lâfız sözkonusu olmaz." demişlerdir. Şeriat lisanında "kar'" kelimesinin "hayız" mânasında kullanıldığı sabit olunca, buradan şeriat dilinde bu kelimenin mânasının böyle olduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla da, başka yerde geçen bu lâfzın aynı mânaya hamledilmesi vacib olur. Bunu âyetin: "Onlara, Allah'ın rahimlerinde yarattığı şeyi gizlemeleri helâl olmaz."[29] şeklindeki siyakı (sonrası) da açıklamaktadır. Bu rahimlerde yaratılan şey, müfessirlerin tamamına göre hayız ve çocuktur. Rahimde yaratılan şey, ancak hariçte vücûdu olan hayızdır. Bu yüzdendir ki, selef ve halef uleması: "O çocuk ve hayızdır." demişlerdir. Bir kısmı ise: "O çocuktur." demiştir. Diğer bir kısmı da: "O hayızdır." demişlerdir. Ancak hiçbir kimse ondan maksat tuhrdur; dememiştir. Bu yüzdendir ki, İbnü'l-Cevzî vb. gibi tefsir ehlinin sözlerini toplamaya büyük bir çaba gösteren kimseler böyle bir tefsir nakletmemişlerdir. Yüce Allah: "Kadınlarınız içinde ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır."[30] buyurmuş ve her bir ayı bir hayıza karşı tutmuştur. Hükmü de hayızdan temizlik (tuhr) halinin bulunmamasına değil, hayzın bulunmamasına bağlamıştır. Aynı şekilde Hz. Âişe hadisinde Hz. Peygamber (s.a.): "Cariyenin talâkı iki boşamadır, iddeti de iki hayızdır."[31] buyurmuştur. Hadisi Ebu Davud, İbn Mâce ve Tirmizî rivâyet etmişlerdir. Tirmizî: "Garîbdir ve onu sadece Muzâhir b. Eslem'in hadisleri meyanından öğreniyoruz. Muzâhir ilim aleminde bu hadisten başka bir yolla bilinmez." demiştir. Dârakutnî'nin lâfzı da: "Kölenin talâkı ikidir." şeklindedir. İbn Mâce, Atiyyetü'l-Avfî hadisinde, İbn Ömer'den (r.a.) naklen Hz. Peygamber'in (s.a.): " Cariyenin talâkı ikidir, iddeti de iki

29. Bakara, 2/228.
30. Talâk, 65/4.
31. Ebu Davud, 2189 ; İbn Mâce, 2080 ; Tirmizî, 1182.

hayızdır." buyurduğunu nakleder.[32] Yine İbn Mâce Sünen'inde, Ali b. Muhammed — Veki' — Süfyân — Mansûr — İbrâhîm — Esved senediyle Hz. Âişe'nin: "Berîre, üç hayız süresince iddet beklemekle emrolundu." dediği rivâyet edilir.[33]

Müsned'de, İbn Abbâs'tan (ra.) rivâyet edilir: "Hz. Peygamber (s.a.) Berîre'yi muhayyer bıraktı; o da kendi nefsini tercihte bulundu. Hz. Peygamber (s.a.) kendisine hür kadının iddeti gibi iddet beklemesini emretti."[34] Hz. Âişe hadisinde hür kadının iddeti üç hayız şeklinde tefsir edilmiştir. Burada itiraz serdedilerek Hz. Âişe'nin bu konudaki görüşü "kar'" dan maksadın tuhr olduğu şeklinde idi; denilecek olursa buna şöyle cevap verilebilir: Bu râvisi tarafından muhalefet edilen ilk hadis değildir. Dolayısıyla onun rivâyeti alınır, görüşüne bakılmaz. Yine Rübeyyi' bt. Muavviz hadisinde, Hz. Peygamber'in (s.a.) Sâbit b. Kays b. Şemmâs'n hanımına, kocasından hulû yolu ile ayrıldığında tek bir hayız iddet beklemesini ve akabinde ailesine katılmasını emrettiği ifade edilmiştir. Hadisi Nesâî rivâyet etmiştir.[35]

Ebu Davud'un *Sünen*'inde İbn Abbas'tan rivâyet edilmiştir: Sâbit b. Kays'ın hanımı kendisinden hulû yolu ile ayrılmıştır. Hz. Peygamber kadına bir hayız iddet beklemesini emretmiştir.[36]

Tirmizî'de rivâyet edilir: Rubeyyi' bt. Muavviz, Hz. Peygamber (s.a.) devrinde kocasından hulû yolu ile ayrılmıştı. Hz. Peygamber (s.a.) kendisine bir hayız iddet beklemesini emretti ya da ona öyle emredildi."[37] Tirmizî şöyle der: Sahîh Rubeyyi' hadisi, onun bir hayız süre ile iddet beklemesi emredildiğini ortaya koymaktadır. Yine istibrâ câriyenin iddeti olmaktadır. Ebu Saîd'den sabit olduğuna göre, Hz. Peygamber (s.a.) Evtâs esirleri hakkında: "Hâmile kadınlar doğurmadıkça; yine hamile olmayan kadınlar da bir hayız görmedikçe kendileryle cima edilemez." buyurmuştur. Hadisi Ahmed ve Ebu Davud rivâyet etmişlerdir.[38]

Burada şöyle bir itiraz serdedilebilir: Câriyenin istibrâsının bir hayız görünceye kadar beklemek olduğu konusunu kabul etmiyoruz, aksine

32. İbn Mâce, 2079. Senedi zayıftır. Ancak İbn Ömer'in kavli olmak üzere sahihtir. Bk. *Muvatta*, 2/574 .
33. İbn Mâce, 2088 . İsnadı sahihtir.
34. Ahmed, 2542, 3405 .
35. 6/186 .
36. Ebu Davud, 2229 ; Tirmizî, 1185 . Ravileri sikadır.
37. Tirmizî, 1185. İsnadı sahihtir.
38. Hadis sahihtir. Bk. Ahmed, 3/62,87; Ebu Davud, 2157 ; Hâkim,2/195. Hadisin ayrıca şahidleri için Bk. Ahmed,4/108 ,128; Ebu Davud, 2158 ; Tirmizî,1131; 1564.

cariyenin istibrâsının hayızdan önceki tuhr (temizlik süresi) ile olduğu kanaatindeyiz. Nitekim İbn Abdilberr böyle demiş ve ilâve ederek: "Câriyenin istibrâsı icmâ' ile bir hayızdır." şeklindeki sözleri sandıkları gibi değildir; aksine bize göre cariye için, hayzına girmesi ve gördüğü kanın hayız kanı olduğuna kesin inanması durumunda nikâhlanması caizdir. İsmail b. İshâk, kendisiyle münazara etmek için huzuruna alınan Yahyâ b. Eksem'e bu şekilde söylemiştir, demiştir.

Buna şöyle cevap veriyoruz: Bu itirazı Hz. Peygamber'in (s.a.): "Hâmile kadınlar doğurmadıkça; yine hamile olmayan kadınlar da bir hayız görmedikçe kendileriyle cima edilemez." sözleri reddetmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, iddetten beklenen asıl maksat, her ne kadar başka faydaları var ise de, rahmin temiz olduğunun ortaya çıkmasını istemektir (istibrâ). Nikâhlı olan hür kadının şeref ve ehemmiyetine binaen, onun rahminin temiz olduğuna dair bilgiye alâmet olmak üzere üç kar' beklemesi hüküm olarak konulmuştur. Eğer "kar'", tuhr yani temizlik süresi olsaydı, bu durumda, birinci kar' yani temizlik süresinde bir delâlet bulunmazdı. Çünkü, eğer temizlik süresi içerisinde cimada bulunmuş ve sonra boşamışsa ve kadın daha sonra hayız görmüşse, bu durumda, "kar'" dan maksadın tuhr (temizlik süresi) olduğu görüşünde olanlara göre, sözkonusu temizlik süresinin de sayılması gerekir. Bu temizlik süresinin rahmin temizliğine delâlet etmeyeceği ise malumdur. Rahmin temizliğine delâlet edecek tek şey, talâktan sonra meydana gelen hayızdır. Eğer temizlik süresi içerisinde boşamış ve o süre içerisinde de temasta bulunmamış ise, bu durumda rahmin temizliği talâktan önce vuku bulan hayızla bilinmiş olur. İddet ise, talâktan önce olamaz. Çünkü iddet talâkın hükmü olmaktadır; hüküm ise asla sebebinden önce bulunamaz. Talâktan sonra mevcut olan temizlik süresinin, rahmin temizliğine asla delâleti bulunmadığına göre, onun rahmin temizliğine delâlet etmesi için konulmuş olan iddetin içerisine sokulması caiz olmaz. Bu tıpkı, şehâdeti makbul olmayan kimsenin şehâdeti gibidir; şehâdeti makbul olmayan bir kimsenin şehâdetine dayanılarak hükümde bulunulamaz. Nikâhlı kadınlar hakkında iddetin, câriyeler hakkındaki istibrâ gibi olması da bunun böyle olduğunu açıklamaktadır.

Sarih sünnetle, istibrânın, tuhr yani temizlik süresiyle değil, hayızla olduğu sabit olmuştur. Dolayısıyla iddet de aynı şekildedir. Çünkü aralarında bir fark yoktur. Sadece iddetin teaddüdü sözkonusudur ve istibrâda tek bir hayız görmekle yetinilmektedir. Bu ise, bu ikisinin "kar'" ın mahiyetinde farklı olmalarını değil, sadece muteber olan miktarında

ayrı olmalarını gerektirir. Bu yüzdendir ki, İmam Şâfiî, kendisinden nakledilen iki kavilden daha sahih olanında: "Câriyenin istibrâsı, hayız ile olur." demiş ve onun tâbileri iki konuyu birbirinden ayırarak: "İddet, kocanın hakkının yerine getirilmesi için vacib olmuştur; dolayısıyla da kendi hakkının bulunduğu zamanlara tahsis edilmiştir ki, bu zamanlar da tuhr yani temizlik zamanlarıdır. Yine iddet, tekerrür eder ve ortasında hayzın da bulunmasıyla rahmin temizliği bilinmiş olur. İstibrâ ise böyle değildir. Çünkü o tekerrür etmez. Ondan maksat mücerred temizliktir Dolayısıyla istibrâda tek bir hayız ile yetinilinir." İmam Şâfiî, diğer kavlinde, iddet konusundaki , asıl prensibinin bir gereği olmak üzere "Cariye bir temizlik süresi (tuhr) ile istibrâda bulunur." demiştir.

Bu görüşe göre, acaba temizlik süresinin geri kalan kısmı hesaba katılır mı? Bu konuda İmam Şâfiî'nin tâbilerinin iki vechi bulunmaktadır: Eğer, temizlik süresinin geri kalan kısmı, hesaba katılacak olursa, bu takdirde mutlaka bunun üzerine tam bir hayız müddetinin eklenmesi gerekir. İkinci temizlik süresine girer girmez artık helâl olur. Eğer temizlik süresinin geri kalan kısmı hesaba katılmayacak olursa, bu takdirde de, mutlaka tam bir temizlik süresinin üzerine eklenmesi gerekecektir. İmam Şâfiî'ye göre, (yalnız başına) temizlik süresinin geri kalan kısmı, ihtilâfsız bir "kar'" sayılmamaktadır.

Çoğunluk ulema (cumhûr) ise, istibrâ iddetinin temizlik süresi (tuhr) değil, hayız olduğu görüşündedirler.Câriye hakkında sözkonusu olan bu istibrâ, hür kadın hakkında sözkonusu olan iddet gibidir. Hür kadının hayızla iddet beklemesi, câriyenin hayızla istibrâda bulunmasından iki açıdan dolayı daha evladır:

Birincisi: Hür kadının iddeti hakkında "kar'"ın üç defa tekrarlanmasının yani üç kez istibrâda bulunmasının şart koşulması suretiyle ihtiyatlı davranıldığı sabit bulunmaktadır. Buna göre, hür kadının iddetinin, temizlik süresine nisbetle daha ihtiyatlı olan hayızla olmasının daha uygun olacağı anlaşılır. Çünkü, (hayız içerisinde boşanması durumunda) hayızdan geri kalan kısım bir "kar'" sayılmaz iken, temizlik süresinden geri kalan kısım "kar'" sayılabilir.

İkincisi: Câriyenin istibrâsı, hür kadının iddeti hükmünün bir alt hükmüdür. Kur'an ile sabit olan odur; istibrâ ise sadece sünnetle sabit olmuştur. Şâri', istibrâ konusunda, onun hayızla olmasına hükmederek ihtiyatlı davrandığına göre, hür kadının istibrâsının öncelikli olarak hayızla olması gerekir. Hür kadının iddeti, onun istibrâsıdır; câriyenin istibrâsı ise onun iddeti olmaktadır.

Yine, deliller, alâmetler, sınır ve gâyeler, ancak diğerlerinden temâyüz eden açık şeylerle husule gelir. Kadının temizliği, aslî konumudur. Bu

yüzdendir ki, temizlik süresi devam ettiği sürece, Şeriatta ona has olmak üzere diğerlerinden ayrı bir hüküm getirilmesine gidilmemiştir. Kadın için temâyüz eden ve farklı bir özellik arzeden durum hayız halidir. Çünkü kadın hayız görmeye başladığı zaman, normal hükmü değişir ve bâliğa olur, kendisine namaz, oruç, tavaf gibi ibadetlerin, mescidde kalmanın haramlığı vb. hükümler terettüp eder.

Daha sonra kan kesilip de yıkandığı zaman, hükümlerdeki değişiklik temizlik süresinin yenilenmesi sebebiyle değil, değişikliği gerektiren hayzın ortadan kalkmasıyla olur.[39] Böylece hükümler, temizlik sonrasında, hayız öncesinde bulundukları eski halleri üzerine tekrar dönmüş olurlar ve temizlik süresi hükümlerde bir yenilik getirmiş olmaz. "kar'" kadının hükümlerini değiştiren bir durumdur. Bu değişiklik ise, temizlik (tuhr) ile değil ; sadece hayız ile olur. Bu izah, hayız görmeden önce boşanıp sonra hayız gören bir kadının, bu hayızdan önceki temizlik süresini bir "kar'" olarak hesap edenlerin görüşlerinin fasid olduğuna delâlet eder. Çünkü bu temizlik süresini "kar'" sayan kimse, şeriatte herhangi bir hükmü bulunmayan bir şeyi bir "kar'" kılmaktadır ki, bu da fâsiddir.

2 . Kar'dan Maksat Temizliktir Görüşünün Delilleri :

Âyette geçen "kar'"dan maksadın temizlik süresi olduğu görüşünde olanlar şöyle demişlerdir: Sizinle münakaşamız iki noktada toplanmaktadır:

Birincisi: "Kar' " dan maksadın tuhur (temizlik süresi) olduğuna dair delillerin ortaya konması.

İkincisi: Sizin delilerinize karşı verilecek cevaplar.

a — İleri Sürülen Deliller :

Yüce Allah: (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, iddetlerini gözeterek boşayın." buyurmaktadır.[40] Bu âyeti delil olarak kullanma şekli şöyle olmaktadır: (لعدتهن kelimesindeki lâm harfi vakit anlamı veren bir harftir. Dolayısıyla, âyetin anlamı "Onları iddetlerinin vakti içerisinde boşayınız." demektir. Nitekim:

(و نضع الموازين القسط ليوم القيامة) ve (أقم الصلاة لدلوك الشمس) âyetlerinde

39. "Mâni' ortadan kalktığında, memnû geri döner."

40. Talâk, 65/1.

de lâm harfleri vakit anlamında kullanılmıştır.[41] Yine Araplar: (جئتك لثلاث بقين من الشهر) yani "Ayın son üç gününde sana geldim." demektir ve lam harfi görüldüğü gibi zaman anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) bu âyeti bu şekilde tefsir etmiştir. Sahihayn'da İbn Ömer'den (r.a.) şöyle rivâyet edilmiştir: İbn Ömer'in kendisi, karısını hayız halinde iken boşamıştı. Hz. Peygamber (s.a.) kendisine, tekrar rücû etmesini, sonra onu temiz iken kendisine yanaşmadan boşamasını emretmiş, sonra da: "Yüce Allah'ın, kadınların içinde boşanılmalarını emrettiği iddet işte odur." buyurmuştur.[42] Böylece Hz. Peygamber (s.a.) Yüce Allah'ın kadınların içerisinde boşanılmalarını emrettiği iddetin, hayızdan sonra olan temizlik süresi olduğunu beyan buyurmuştur. Eğer "kar'" dan maksat hayız olsaydı, bu durumda koca onu iddet içerisinde değil, iddetten önce boşamış olurdu. Bu ise kadının iddetini uzatmak olurdu ki, bu karısını hayız halinde boşamak gibi caiz değildir.

İmam Şâfiî şöyle der: Yüce Allah: "Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç kar' beklerler."[43] buyurmaktadır. Âyetteki "kar'" kelimesi bize göre — Allah daha iyi bilir— tuhr yani temizlik süresidir.Eğer birisi çıkar da: Onun "tuhr" olduğuna delilinlz nedir? Kaldı ki, başkaları ondan maksadın "hayız" olduğunu söylemektedirler; derse, ona şu şekilde cevap verilir: Buna iki delâlet bulunmaktadır: Birincisi sünnetin açıklamış olduğu kitap, diğeri de dildir. Eğer kitap delili nedir denilirse cevaben: (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن) âyetidir; deriz. (Mânası: "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, iddetleri içerisinde boşayın."[44] Bize Nâfi' ve İbn Ömer senediyle İmam Mâlik haber vermiştir: İbn Ömer, Hz. Peygamber (s.a.) devrinde, karısı hayız halinde iken onu boşamıştı. Babası Hz. Ömer, bunu Hz. Peygamber'e sordu. Hz. Peygamber (s.a.) ona: "Ona emret, karısına müracaat etsin, sonra temizlenip akabinde tekrar hayız görüp sonra yine temizlensin. Ondan sonra dilerse tutsun, dilerse kendisine yanaşmadan önce onu boşasın.Yüce Allah'ın kadınların içinde boşanılmalarını emrettiği iddet işte budur." buyurur.[45]

Müslim ve Saîd b. Sâlim bize İbn Cüreyc — Ebu'z-Zübeyr — İbn Ömer senediyle haber vermişlerdir: İbn Ömer, hayız iken karısını boşadığını anlatır ve Hz. Peygamber'in (s.a.): "Temizlendiği zaman boşasın ya da

41. Âyetlerin anlamları: "Kıyamet gününde doğru teraziler kurarız." (Enbiyâ, 21/47) ; "Güneşin batıya yönelmesi anında ... namaz kıl." (İsrâ, 17/78)
42. Buhârî (Feth), 8/500, 9/301, 306 ; Müslim, 1471.
43. Bakara, 2/ 228.
44. Talâk, 65/1.
45. Şâfiî, *Ümm*,5/209 ; Mâlik, *Muvatta*,2/576.

tutsun." buyurduğunu ve "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, iddetleri içerisinde boşayın." buyurmaktadır.[46] âyetini "iddetleri öncesinde" şeklindeki tefsîrî açıklama ilâvesiyle okumuştur.[47] İmam Şâfiî şöyle devam eder: Ben nasıl şüphe ederim?! Bizzat Hz. Peygamber (s.a.) Allah'tan bir beyan olmak üzere "iddetin tuhr ile olduğunu, hayız ile olmadığını haber vermiş ve âyeti, "iddetleri öncesinde" şeklindeki tefsîrî açıklama ilâvesiyle okumuştur. Bu ise karısını temiz iken boşaması şekliyle olur. Çünkü bu takdirde kadın iddetini karşılamış olur. Eğer hayızlı iken boşanacak olursa, o takdirde iddetini ancak hayızdan sonra karşılayabilmiş olacaktır.

"Dil delili nedir?" denilirse buna da şöyle cevap verilir: "el-Kar'" kelimesi, bir sebebe dayalı olarak verilmiş bir isimdir. Hayız rahmin bıraktığı ve dışarı çıkan kan olmakta, tuhr ise tutulan ve dışarı çıkmayan kanın ismidir. Arapça'da "kar'" kökünün "haps" mânasına geldiği bilinmektedir. Meselâ bu kelimeyi şu şekilde kullanırlar: (هو يقري الماء في حوضه وفي سقائه) "O suyu havuzunda ve su kabında tutuyor, hapsediyor." (هو يقري الطعام في شدقه) "O yemeği avurdunda topluyor, tutuyor." demektir. Yine Araplar, kişi bir şeyi hapsettiğinde (قرأ) diyorlar ve bunu "gizledi" anlamına kullanıyorlar. Hz. Ömer de: (تقري في صحافها) şeklindeki bir sözünde yine aynı şekilde bu kelimeyi "hapsetmek" mânasında kullanmıştır.

İmam Şafiî şöyle der: İmam Mâlik, İbn Şihâb — Urve senediyle nakleder: " Hz. Âişe üçüncü hayzının kanını görmeye başladığı zaman Hafsa bt. Abdirrahman b. Ebî Bekr'in yanına intikal eder." Bu haber Amra bt.Abdirrahman'a söylenilmiş, o :"Urve doğru söylüyor." demiştir. Bu konuda insanlar Hz. Âişe ile sert tartışmalara girişmiş ve: Yüce Allah "üç kar' " buyuruyor; demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Âişe onlara :"Doğru söylediniz! Peki "kar'" ın ne demek olduğunu biliyor musunuz? O, "tuhr" demektir." demiştir.[48]

İmam Mâlik, İbn Şihâb'dan haber verir: Ebu Bekr b. Abdirrahman'ı işittim, şöyle diyordu: "Fukahamızdan yetiştiğim herkes bu şekilde söylerdi." O bu sözüyle Hz. Âişe'nin söylediğini kasdediyordu.[49] İmam Şâfiî, Süfyân —ez-Zührî —Amra senediyle Hz. Âişe'nin: "Boşanmış kadın, üçüncü hayzını görmeye başladı mı, artık kocasından ayrı düşmüş (iddetini bitirmiş) olur." dediğini nakleder.[50]

46. Talâk,65/1 .
47. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Şâfiî, *Risâle*, 568 ; Müslim, 1471 (14)
48. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Ahmed, 2/405 ; *Muvatta*, 2/576,577. İsnadı sahihtir.
49. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Ahmed, 2/405 ; *Muvatta*, 2/,577 . İsnadı sahihtir.

İmâm Mâlik, Nâfi' — Zeyd b. Eslem — Süleyman b. Yesâr senediyle nakleder: Ahvas (İbn Hakîm), karısı üçüncü hayzını görmeye başladığında Şam'da öldü. Daha önce onu boşamıştı. Muâviye bir yazıyla bunu Zeyd b. Sâbit'e sordu. Zeyd cevâben yazısında ona: "Kadın üçüncü hayızını görmeye başladığı zaman, artık iddetini tamamlamış olur; araları ayrılır. Dolayısıyla da birbirlerine varis olamazlar." demiştir. (51)

Süfyân, Zührî ve Süleymân b. Yesâr aracılığıyla Zeyd b. Sâbit'in: "Kadın üçüncü hayzını görmeye başladı mı, artık (iddetini bitirmiş ve) ayrı düşmüş olur." dediğini rivâyet etmiştir.(52)

Saîd b. Arûbe hadisinde bir adam — Süleymân b. Yesâr senediyle Hz. Osman ile İbn Ömer'in: "Kadın üçüncü hayza girdi mi, artık kocasının kendisine rücû hakkı kalmaz." dedikleri ifade edilmiştir.

İmam Mâlik, Nâfi' aracılığıyla İbn Ömer'den:"Adam karısını boşadı da, kadın üçüncü hayzını görmeye başladı mı, artık ondan ayrı düşmüş olur. Birbirlerine varis olamazlar." dediğini rivâyet eder.

Yine İmam Mâlik'in bildirdiğine göre, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdillah, Ebu Bekr b. Abdirrahman, Süleyman b. Yesâr ve İbn Şihâb şöyle derlerdi:"Boşanmış kadın, üçüncü hayzını görmeye başladı mı, artık iddetini tamamlamış olur ve aralarında miras cereyan etmez."(53) İmam Mâlik'ten Şâfiî'nin dışındaki diğer râviler "Artık kocanın ona rücû etme hakkı kalmaz." ifadesini ilâve etmişlerdir. İmam Mâlik sonra: "Memleketimizdeki ilim ehlini üzerinde bulduğum şey de işte budur." demiştir.

İmam Şâfiî şöyle der: Âyette geçen "kar'" dan maksadın "tuhr" yani temizlik süresi olması uzak bir durum değildir. Nitekim Hz. Âişe de böyle demiştir. Kadınlar bu konuda daha bilgilidirler. Çünkü bu haller onlarda bulunur, erkeklerde bulunmaz. Hayız mânasına da gelebilir. Bu durumda üç hayız gördüğünde artık evlenmek için helâl olur. Biz, Allah'ın kitabında "gusletmesi" yani hayızdan sonra yıkanması şartı için bir mâna göremiyoruz. Siz iki görüşten birisine kâil olmuyorsunuz: Yani, "kar'" dan maksat "hayız" dır diyenler, "Koca, boşadığı karısı üçüncü hayzından yıkanıncaya kadar rücû edebilir." diyorlar. Nitekim Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebu Musa böyle söylemişlerdir. Hz. Ömer'in görüşü de öyledir. İmam Şâfiî şöyle devam ediyor: "Onlara yani Iraklılara:"Siz, ne görüşünü rivâyet edip onunla ihticacta bulunduğunuz kimselerin görüşlerini, ne de seleften bildiğimiz birisinin görüşünü almadınız?" denilse, onlar: "Biz onlara

50. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Ahmed, 2/405 .
51. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Ahmed, 2/405 ; *Muvatta*, 2/,577 . İsnadı sahihtir.
52. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ; Ahmed, 2/405 . İsnadı sahihtir.
53. Şâfiî, *Ümm*, 5/210 ; *Muvatta*, 2/ 576 . İsnadı sahihtir.

nerede muhalefet ettik?" deseler, şöyle deriz: "Onlar "...yıkanıncaya ve kendisine namaz helâl oluncaya kadar..." dediler; siz ise :"Yıkanma hususunda ihmal etse de, üzerinden namaz vakti geçse, yıkanmasa da, kendisine namaz helâl olmasa da artık (nikâh için) helâl olur." dediniz. İmam Şâfiî'nin sözü bitti.[54]

"Kar' " kelimesinin dilde "tuhr" anlamına geldiğine el-A'şâ'nın şu beyti de delâlet emektedir:

(أفي كل عام أنت جاشمُ غَزْوَةٍ / تَشُدُّ لأقصاها عزيم عَزَائكا
مُوَرِّثة عزاً و في الحي رِفْعة / لما ضاع فيها من قُروء نسائكا)

"Senin için her sene bir savaş vardır. Onun için sabrını, metanetini toplar ve onu üstlenirsin. Karılarının temizlik süreleri içinde onlardan ayrı düşmen dolayısıyla karşılaştığın sıkıntılara karşılık, o savaştan mal ve şeref ile dönersin."[55]

Beyitte geçen "kurû'" kelimesinden maksat, "tuhr" yani temizlik dönemleridir. Çünkü o, savaş sırasında karılarının temizlik sürelerini kaçırmış ve savaşı onlar üzerine tercih etmiştir.

Sonra "tuhr" vücuda gelme bakımından hayızdan daha öncedir; dolayısıyla o, isme daha lâyıktır.

Sizinle tartışmamızın birinci noktası bitmiş oldu.

b — Birinci Görüşe Cevaplar :

İkinci noktaya yani sizin serdettiğiniz delillere karşı cevap vermeye gelince, buna da kısa ve detaylı olmak üzere iki cevap vereceğiz:

Kısa cevabımız şöyle olacaktır: Biz diyoruz ki, Üzerine Kur'an nazil olan kimse, aynı zamanda onun tefsirini de en iyi bilen, kelamın sahibinin ondan ne murad ettiğini en iyi anlayan kimsedir. Hz. Peygamber (s.a.) Yüce Allah'ın göz önünde bulundurarak kadınların boşanmasını istediği iddetten maksadın "tuhr" olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla ondan sonra artık ona muhalif olan bir şeye iltifat etmenin bir anlamı yoktur; hatta onun bu tefsirine muhalif olan her türlü tefsir ve yorum batıldır.

Ümmet içerisinde bu meseleyi en iyi bilenler Hz. Peygamber'in (s.a.) zevceleri, onlar içerisinde de Hz. Âişe'dir. Çünkü bu konu kadınlara havale edilmiş bir konudur. Yüce Allah onların hayız, gebelik gibi konulardaki sözlerini makbul saymıştır. Çünkü bu gibi konular, ancak onlar tarafından bilinebilir. Dolayısıyla bu konuda onların en bilgili olduğu ortadadır. Şimdi böyle bir konuda Hz. Âişe : "Kar'dan maksat

54. Şâfiî, *Ümm*, 5/209 ve devamı.
55. Beyt için bakınız, *Dîvânu'l-A'şâ*,91 ; Taberî, 2/444,445 .

"tuhr" dur." demişse onu kabul etmek gerekecektir: Şâirin de dediği gibi:

فقد قالت حذام فصدقوها / فإن القول ما قالت حذام

"Hazâmi bir söz söylemiştir; onu tasdik ediniz.

Zira söz, Hazâmi'nin sözüdür."[56]

Detaylı cevabımıza gelince, bu noktada sizin serdettiğiniz her delili teker teker ele alacak ve özel olarak cevap vereceğiz:

"Ayetteki "kar'" dan maksat ya sadece tuhurdur, ya sadece hayızdır, ya da her ikisidir..." şeklindeki sözünüzü ele alalım:

Biz buna cevap olarak: Maksat sadece tuhurdur; diyoruz.Daha önce zikrettiğimiz deliller bunu gerektirmektedir. "Nass, üç şeyi gerektirmektedir..." şeklindeki sözünüze gelince buna da iki cevabımız olacaktır:

Birincisi: Bize göre temizlik süresinin geri kalan kısmı tam bir "kar'"dır. Dolayısıyla da kadın tam üç tuhrla iddetini beklemiş olacaktır.

İkincisi: Araplar, iki ve üçten de bir kısım üzerine çoğul sigasını kullanmaktadırlar. Nitekim "Hac belli aylardır."[57] âyetinde "eşhur" kelimesi görüldüğü üzere çoğul olarak kullanılmıştır. Halbuki hac mevsimi Şevvâl ve Zilkâde'de ayları ile Zilhicce'den de on ya da dokuz veyahut da on üç günden ibarettir. Eğer bu kullanılış şekli onların dillerinde bilinen bir şey ise ve ona delâlet eden delil de bulunuyorsa, onu kabul etmek gerekecektir.

"Kar'" kelimesinin "hayız" hakkında kullanılması, "tuhr" hakkında kullanılmasından daha açıktır." şeklindeki sözünüze biz de aksini söyleyerek cevap veriyoruz.

"Tefsir ve lügat âlimleri, bu kelimeyi önce hayız ile tefsir ediyorlar, ondan sonra da "denildi ki", "denilir ki", "falan der ki" şeklindeki ifadelerle "Tuhr mânasına da kullanılır." ya da "O aynı zamanda tuhr anlamındadır." şeklinde sözlerini ilâve ediyorlar..." şeklindeki ifadenize gelince , buna cevabımız şöyle olacaktır:

Lügat âlimleri, bu kelimenin iki şeye (müsemmâ) ad olduğunu belirtiyorlar ve bu kelimenin her iki mâna için de kullanıldığını tasrih ediyorlar. İçlerinden bir kısmı, bu kelimenin "hayız" anlamında daha açık olduğunu; diğer bir kısmı da "tuhr" anlamında daha açık olduğunu kabul etmişlerdir. Kimisi de her iki mâna hakkında kullanıldığını mutlak olarak zikretmiş ve birini diğerine tercih yoluna gitmemişlerdir. Cevheri, "hayız" anlamını tercih etmiştir. İmam Şâfii ise, —kendisi aynı zamanda

56. Beyt Lüceym b. Sa'b'a ya da Deysem b. Târık'a aittir. Bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I/215; el-Kâmil , 2/414.

57. Bakara, 2/197.

lügatte de otoritedir—, onun "tuhr" anlamına geldiğini tercih etmiştir. Ebu Ubeyd: " el-Kar'" hem hayız hem de tuhr için kullanılması doğru olur." der. Zeccâc: "Kendisine güvendiğim birisi, Yûnus'tan "kar'" kelimesinin, ona göre hem hayız hem de tuhr için kullanılabileceğini ifade ettiğini bana haber verdi." demiştir. Ebu'l-Amr b. Alâ ise şöyle demiştir: "el-Kar'"; vakit demektir. Bu kelime hem hayız için hem tuhur için kullanılabilir."

Bu zikrettiklerimiz, lügat âlimlerinin ifadeleri olduğuna göre, bir genellemeye giderek, dilcilere göre "kar'"dan maksat hayızdır; şeklinde bir delillendirmeye nasıl gidilebilir?

"Tuhr vakitleri 'kar'" olarak isimlendirilir." diyenler, bununla sadece iki tarafında kan (hayız) bulunan tuhr (temizlik) vakitlerini kasdetmiş olmaktadırlar. Yoksa, henüz ay hali görmeyen ve ay halinden kesilen (âyise) kadınların temizlik sürelerine "kar'" tabiri kullanılmaz ve bu kadınlar, bütün lügatçilerin ittifakıyla "zevât-ı kurû'" tabirinin kapsamına girmez." şeklindeki sözünüze iki cevabımız olacaktır:

Birincisi: Bu görüşü kabul etmiyoruz. Aksine henüz hayız görmeyen küçük bir zevce boşanmış olsa ve sonra hayız görse, bu durumda olan bir zevce — bizde daha sahih olan vecihe göre — içerisinde boşanmış olduğu temizlik halini bir "kar'" olarak sayar. Çünkü bu akabinde hayız bulunan bir tuhr yani temizlik süresidir; dolayısıyla öncesinde hayız hali olması durumunda olduğu gibi burada da bir "kar'" olur.

İkincisi: Biz sizin bu iddianızı kabul etsek bile, bu tuhra iki tarafı da kan ile ortalanmadıkça "kar'" adı verilmeyeceğine delâlet eder ve biz de aynı şeyi söylüyoruz ve: "Tuhr'un "kar'" diye isimlendirilmesi için kan şarttır." diyoruz. Bu şart, onun isim verildiği şeyin (müsemmânın) hayız olduğuna delâlet etmez. Nitekim Arapça'da "ke's"e bardak, kâse denilmesi için içilecek şeyle dolu olması şartı vardır. Bu şart "ke's" kelimesinin isim verildiği şeyin içilecek şey olmasını gerektirmez, o cam ya da benzeri bir şeydir. Yine "mâide = sofra" kelimesi de aynıdır, bu kelimenin kullanılması için masanın üzerinde mutlaka yemek olması gerekir. Eğer yemek yoksa o sofra değil, masadır. Yine "kûz = testi" kelimesi de böyledir. Bu ismin verilmesi için kulplu olması şartı vardır. Yoksa o şeye, "kûb" adı verilir. Yine kamışa kalem denilebilmesi için ucunun açılmış ve uygun tarzda kesilmiş olması şartı vardır; aksi takdirde ona kalem değil, kamış vb. denir. "Hatem = yüzük, mühür" kelimesinin kullanılabilmesi için, o şeyin bizzat kendisinden ya da başka bir madenden kaşının bulunması şartı vardır; böyle olmadığı takdirde ona "fetha = kaşsız yüzük" adı verilir, "hatem" denilmez."Ferve = kürk" denilmesi için, o şeyin tüylü olması lazımdır, aksi takdirde ona "cild = deri" adı verilir. "Rîta = car" denilmesi

için örtünün tek parçadan oluşması gerekir. Eğer iki parçadan oluşursa ona "mülâe" (çarşaf) denilir. Giyilecek şeye "hulle" denilebilmesi için, "izâr" ve "ridâ" adı verilen iki parçadan oluşması gerekir; aksi takdirde "sevb" adı verilir. "Erîke" isminin kullanılabilmesi için, o şeyin üzerinde bir otağın bulunması gerekir; aksi takdirde "serîr" kelimesi kullanılır. Develere "latîme" tabir edilebilmesi için, yüklerinin güzel koku olması şartı vardır; aksi halde yük taşıyan develere "'îr" = kervan" tabir edilir. "Nefak = tünel" kelimesinin kullanılması için mutlaka bir çıkış yerinin bulunması gerekir; aksi takdirde "sereb" kelimesi kullanılır. Yün için "'ıhn" kelimesinin kullanılabilmesi boyanmış olması şartına bağlıdır. "Hıdr = bürgü" kadını bürüyen şeyin adıdır; aksi takdirde "sitr = örtü" kelimesi kullanılır. "Mihcen = baston" denilebilmesi için, değneğin baş tarafının bükülmüş olması gerekir. Yoksa "asâ" kelimesi kullanılır. Kuyu için "rakiyye" kelimesinin kullanılabilmesi için içinde su bulunması şartı vardır. "Vekûd" kelimesinin "hatab = odun" hakkında kullanılabilmesi için içerisinde ateş olması lazımdır; yoksa ona "hatab = odun" denilir. Rütûbetli olmadıkça toprağa "serâ" denilmez "turâb" denilir. Mektûp için bir memleketten başka memlekete taşınmadıkça "muğalğala" kelimesi kullanılmaz, "risâle" denilir. Toprağı ziraate hazır hale getirmedikçe "karâh" tabiri kullanılmaz. Kölenin kaçışına; açlık, korku ve aşırı yorgunluk gibi bir sebepten ötürü olmadığı zaman ancak "ibâk" kelimesi kullanılır; böyle bir sebepten dolayı kaçmışsa, ona "âbık" değil "herûb" adı verilir."Rudâb" kelimesi, tükrük hakkında ancak ağızda iken kullanılır, ağızdan çıktıktan sonra onun adı artık "busâk" tır. Cesur kimseye, silahtan şikâyetçi olduğu zaman ancak "kemiyy = bahâdır" denilir; aksi takdirde ona "batal = kahraman" adı verilir. Cesur kimseye "batal" adı verilmesinin iki izahı vardır: Birincisi: Onun şecaat ve cesareti hasmını, onun darbe ve tarruzunu iptal eder; o yüzden ona "batal" denilmiştir. İkincisi: Onun yanında cesur kimselerin cesaretleri kırılır (bâtıl olur). Ona bu yüzden "batal" denilmiştir. Bu durumda birinci izaha göre "batal" kelimesi "faal" vezninde ism-i fâil, ikinci izaha göre de ism-i mef'ûl olmaktadır. Kıyasa uygun olanı da budur. Yine deveye, üzerinde su taşımadıkça "râviye" adı verilmez. Tabağa "mihdâ" denilebilmesi için, üzerinde hediye olması şartı vardır. Kadına "zaîne" denilebilmesi için hevdec (deve üzerindeki çadır) içerisinde olması şartı bulunmaktadır. Aslında bu böyledir; bununla birlikte kadına, hevdec içerisinde olmadan da "zaîne" denildiği olmaktadır. Nitekim hadiste, bu mânada kullanılmıştır.(58) "Kova = secl" kelimesinin kullanılabilmesi için,

58. Bk. Müslim, 1218.

içerisinde o anda suyun bulunması gereği vardır; yoksa ona "delv" kelimesi kullanılır. Kova tam dolmadıkça "zenûb" kelimesi de kullanılmaz. Henüz üzerinde ölü bulunmadıkça "serîr" e "na'ş" kelimesi kullanılmaz. Kemik üzerinde et bulunmadıkça ona "ark" tabir edilmez. İp üzerinde boncuk dizili olmadıkça "simt" denilmez. İki ya da daha fazlası bir araya getirilmedikçe ip için "karane" fiili kullanılmaz. Bir topluluk tek bir mecliste ya da aynı yolculukta bir araya gelmedikçe "rifka" adı almaz. Birbirlerinden ayrıldıkları zaman bu isim ortadan kalkar, fakat "refîk = arkadaş" ismi devam eder. Taşa "radf" ismi verilebilmesi için, ateş ya da güneşte iyice kızmış olması gerekir. Güneşe "gazale" ismi sadece günün tam yükseldiği anda verilir. Elbiseye "mitraf" denilebilmesi için iki tarafında da alem (süs) bulunması şarttır. Meclise "nâdî" denilebilmesi için, üyelerinin orada hazır bulunması gerekir. Kadına, anne - baba evinde kalmadıkça "âtik" denilmez. Tuzlu suya "ücâc" denilebilmesi için, tuzluluğu yanında acı da olması şartı vardır. Yürümeye "ihtâ'" kelimesinin kullanılabilmesi için aynı zamanda korkulu da olması gerekir. Ata "muhaccel" denilmesi için, ayaklarının hepsinde ya da çoğunda beyazlık olması şartı vardır. Eğer araştıracak olsak bu uzun bir konudur. Aynı şekilde "tuhr" için de, önünde ve sonrasında kan olmadıkça "kar'" tabiri kullanılmaz. Şimdi ondan maksadın hayız olduğuna delâlet bunun neresinde bulunuyor?!

"Kar' kelimesi şerîat lisanında sadece "hayız" anlamında kullanılmıştır..." şeklindeki sözünüze gelince; biz, değil sadece o mânaya geldiğini kabul etmek, şerîat lisanında "hayız" anlamına asla kullanılmadığı kanatindeyiz. Hz. Peygamber özürlü kadın için: "Kar' günlerinde namazı bırak!" buyurmuştur. İmam Şâfiî, Harmele'nin kitabında nakledildiğine göre bu hadiste kullanılan "kar'" kelimesinin ne mânaya geldiği hakkında sizin itirazınıza da cevap olacak şekilde gâyet güzel açıklamada bulunmuştur. İşte tam metnini arzediyoruz: "İbrahim b. İsmail b. Ulye, "kar'" ın hayız mânasında olduğunu sanmış ve Süfyân — Eyyûb — Süleyman b. Yesâr — Ümmü Seleme senediyle gelen Hz. Peygamber'in (s.a.) özürlü bir kadın hakkında "Kar' " günlerinde namazını terkedersin." buyruğunu delil olarak kullanmıştır. Süfyan asla böyle bir rivâyette bulunmamıştır. Süfyân'ın, Eyyûb — Süleyman b. Yesâr — Ümmü Seleme senediyle rivâyet ettiği şey sadece şudur: Hz. Peygamber (s.a.): "Hayız gördüğü gün ve geceler adedince " veya "kar' günlerinde namazını terkeder." buyurmuştur. Buradaki şüphe Eyyûb'dan kaynaklanmaktadır. O râvinin bunu mu, yoksa öbürünü mü dediğini bilmemektedir ve onun bu rivâyetini kendi dilediği tarafa doğru çekmiştir

ve hadisin öyle olduğunu rivâyet etmiştir. Bu doğru bir şey değildir. Bize İmam Mâlik, Nâfi' — Süleyman b. Yâsir — Ümmü Seleme senediyle haber vermiştir: Hz. Peygamber (s.a.): "Kendisine isabet eden özürden önce, bir ayda görmekte olduğu hayız gün ve geceleri adedine baksın, sonra (o günler sayısınca) namazını terk etsin, sonra yıkansın ve namazını kılsın." buyurmuştur.[59] Nâfi', Süleyman'dan rivâyetinde, hıfzı bakımından Eyyûb'dan daha sağlamdır ve o, Eyyûb'un rivâyet ettiği iki mânadan da birisinin benzerini demektedir." Şâfiî'nin sözü burada bitti.

Yüce Allah'ın: "Onlara, Allah'ın rahimlerinde yarattığı şeyi gizlemeleri helâl olmaz."[60] buyruğunu delil olarak kullanıp, rahimde yaratılan şeyin ya hayız, ya çocuk ya da her ikisi olduğunu ifade etmelerine gelince, kuşkusuz hayız, burada zikredilen şeyin içerisine dahil bulunmaktadır. Ancak o şeyi gizlemenin haram olması, âyette zikri geçen "kurû'" kelimesinden maksadın, "hayız" olduğuna delâlet etmez. Çünkü "kurû'" dan maksat, eğer tuhr yani temizlik vakitleri olursa, kadının iddeti dördüncü veya üçüncü hayzına başlar başlamaz bitecektir. Kadın nafaka ya da daha başka amaçlarla, iddetinin bittiğini saklamak istediğinde "Ben hayızımı görmedim ki, iddetim bitsin!" diyecektir. Halbuki, söylediği yalandır, hayızını görmeye başlamış ve iddeti sona ermiştir. Bu durumda âyetin "kurû'" kelimesinden maksadın "temizlik süreleri = tuhur vakitleri" olduğuna delâleti daha açık olmaktadır. Biz burada görüşümüze delâlet bulunduğuna kanaat ediyoruz, ama siz ille de istidlâlde bulunmamızı isterseniz, istidlâl şekli bizim için daha da açık olmaktadır. Çünkü müfessirlerin çoğu "rahimde yaratılan şey" den maksadın hayız ve doğum olduğunu söylemişlerdir. İddet, doğum halinde çocuğun zuhuru ile tamamlandığına göre, aynı şekilde hayzın da gözükmesiyle bitmiş olmalıdır. Her ikisinin de kadınla ilgili olması bakımından hükümde eşit tutulmaları bunu gerektirir.

"Kadınlarınız içinde ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır."[61] âyetinde her bir ay, bir hayız karşılığında tutulmuştur." şeklindeki istidlâlinize gelince, bu "kar'" dan maksadın "hayız" olduğunda sarih değildir. Bu âyet, nihâyet hayızdan ümidin kesilmesinin ay ile iddet beklemek için şart olduğunu, dolayısıyla hayız gördüğü sürece ay halinden kesilen (âyise) kadının iddeti gibi iddet bekleyemeyeceğini bildirmektedir. Bize göre tuhrdan ibaret

59. Muvatta, 1/62 ; Şâfiî, 1/38 ; Ebu Davud, 274 ; Nesâî, 1/182,183 ; İbn Mâce, 623 . İsnadı sahihtir.
60. Bakara, 2/228 .
61. Talâk, 65/4 .

olan "kar'", ancak hayız ile birlikte bulunur ve onsuz kar' tabiri kullanılmaz. Dolayısıyla, onun hayız olduğu da nereden gerekecektir?!

Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği:"Cariyenin talâkı iki boşamadır, iddeti de iki hayızdır."[62] şeklindeki hadisle istidlâlinize gelince; bu, öyle bir hadistir ki, eğer onun gibi bir hadisi siz değil de biz delil olarak kullanacak olsaydık, onu asla bizden kabul etmezdiniz. Çünkü o zayıf ve illetli bulunan bir hadistir. Onun hakkında Tirmizî: "Garîbdir ve onu sadece Muzâhir b. Eslem'in hadisleri meyanından öğreniyoruz. Muzâhir ilim âleminde bu hadisten başka bir yolla bilinmez." demiştir. Bu Muzâhir b. Eslem hakkında, Ebu Hâtim er-Râzî: "Onun hadisleri münkerdir."; Yahyâ b. Maîn: "O bir şey değil; kaldı ki bilinen birisi de değildir." demişlerdir. Aynı şekilde onu Ebu Âsım da zayıf bulmuştur. Ebu Davud: "Bu mechûl bir râvinin hadisidir." derken, Hattâbî: "Hadisçiler, bu hadisi zayıf bulmuşlardır." demiştir. Beyhakî: "Eğer sabit olsaydı, gereğiyle hükmederdik; ne var ki, biz adaleti mechûl olan bir râvinin rivâyet ettiği hadisi sabit kabul edemeyiz." demiştir. Dârakutnî: "Kâsım'dan sahih olarak gelen bunun aksidir." demiş ve sonra Zeyd b. Eslem'den şöyle rivâyet etmiştir:"Kâsım'a cariyenin kaç talâkla boşanacağı soruldu, o: "Onun talâkı ikidir, iddeti de iki hayızdır." diye cevap verdi. Kendisine: "Bu konuda Hz. Peygamber'den sana bir şey ulaştı mı?" diye soruldu. Buna da: "Hayır!" diye cevap verdi.[63] Buhârî, *Tarih*'inde, Muzâhir b. Eslem — Kâsım — Âişe senediyle merfû' olarak: "Câriyenin talâkı ikidir, iddeti de iki hayızdır." buyurulduğunu rivâyet eder. Ebu Âsım şöyle der: Bana İbn Cüreyc Muzâhir'den haber verdi: Sonra Muzâhir'le karşılaştım, onu bize rivâyet etti. Ebu Âsım, Muzâhir'in zayıf olduğunu söylerdi. Yahyâ b. Süleyman, İbn Vehb'den nakleder: Bana Üsâme b. Zeyd b. Eslem haber verdi: O babasının yanında otururken, emîrin elçisi ona gelmiş ve: "Emir sana, cariyenin iddeti ne kadardır? diye soruyor." demiş. Babası: "Câriyenin iddeti iki hayızdır, hür kocanın cariyeyi boşaması üç talâkladır, köle kocanın hür kadını boşaması iki talâkladır, hür kadının iddeti üç hayızdır." demiş. Sonra haberciye: "Nereye gidiyorsun?" diye sormuş, o da "Bana Kâsım b. Muhammed ile Sâlim b. Abdillah'a da sormamı emretti." demiş. O da Allah adına yemin verdirerek geri gelmesini ve onların ne dediklerini kendisine bildirmesini söylemiş. Haberci gitmiş ve babama geri dönmüş ve ona, onların da aynen kendi söylediği gibi haber verdiklerini ve: "Ona söyle! Bu ne Allah'ın kitabında ne de Rasûlü'nün (s.a.) sünnetinde yoktur; ancak müslümanlar bununla amel

62. Ebu Davud, 2189 ; İbn Mâce, 2080 ; Tirmizî, 1182 .
63. Dârakutnî, 444 .

edegelmişlerdir." dediklerini bildirmiş.

Ebu'l-Kâsım b. Asâkir, el-Etrâf'ında: "Bundan da anlaşılıyor ki, merfû hadis mahfûz değildir." demiştir.

"Câriyenin talâkı ikidir, iddeti ise iki hayızdır." şeklindeki merfû İbn Ömer hadisine gelince, bu Atiyye b. Sa'd el-Avfî'nin rivâyetinden olmaktadır. Onu birçok hadis imamı zayıf bulmuşlardır. Dârakutnî: "İbn Ömer'den sahih olan, Sâlim ve Nâfi'in ondan rivâyet ettikleridir." demiş ve Sâlim ve Nâfi'den: "İbn Ömer: 'Köle kocanın hür kadını boşaması iki talâkladır; iddeti ise üç kar'dır, hür kocanın câriye karısını boşaması ise iki talâkladır; iddeti ise cariye iddeti yani iki hayızdır.'[64] demiştir." diye nakletmiştir.

İbn Ömer'den sabit olan görüşün, kar' dan maksadın tuhr olduğunda şüphe yoktur.

İmam Şâfiî, Mâlik — Nâfi' senediyle İbn Ömer'in: "Adam karısını boşadığı zaman, üçüncü hayzının kanını görmeye başladı mı, artık kocasından ayrı düşmüş olur, birbirlerine vâris olamazlar." dediğini nakleder.[65]

Bu hadis, İbn Ömer ile Hz. Âişe arasında dönüp dolaşmaktadır. Bu ikisinin de konu hakkındaki görüşleri kesin olarak, "kar'" dan maksadın tuhr olduğu şeklindedir. Kendi bilgileri dahilinde Hz. Peygamber'den (s.a.) bunun aksine hadisin bulunduğu ve onların hadis doğrultusunda düşünmemeleri nasıl tasavvur edilebilir?

Bizzat bu cevap , aynı zamanda da Hz. Âişe'den nakledilen "Berîre'ye üç hayız iddet beklemesi emredildi..." şeklindeki hadisle istidlâle de cevap olmaktadır. Ayrıca şunu da ilâve edelim: Bu hadis üç lâfızla rivâyet edilmiştir: a) "İddet beklemesi emredildi." b) "Hür kadının iddeti gibi iddet beklemesi emredildi." c) "Üç hayız iddet beklemesi emredildi." Muhtemelen "Üç hayız iddet beklemesi emredildi." şeklinde rivâyet eden kimsenin bu rivâyeti mâna ile rivâyet edilmiş olmalıdır. Hz. Âişe'nin bilgisi dahilinde böyle bir hadisin bulunması ve ondan sonra da kalkıp onun "kar'" dan maksat tuhrdur; demesi şaşılacak bir şeydir. Bundan daha da hayret verici olan bir diğer husus, bu hadisin hepsi de hadis imamlarından oluşan meşhur bir senedle rivâyet edilmiş olması, buna rağmen ne *Sahîh* sahipleri, ne *Müsned* sahipleri, ne de ahkâm hadislerini toplayan zevat tarafından kitaplarına alınmaması ve dört imamdan hiçbirisi tarafından kullanılmamasıdır. Bu hadisi kullanmak mecburiyetinde olan kimse, özellikle de böyle güneş gibi meşhur bir senedle olan bu hadis karşısında onu tahric etmeksizin nasıl sabır

64. Dârakutnî, 441.
65. Şâfiî, 2/404; *Muvatta*, 2/578.

gösterirdi?! Hiç şüphe yoktur ki, Berîre'ye iddet beklemesi emredilmiştir ve bu doğrudur. Ancak onun üç hayızla iddet beklemesi konusuna gelince, eğer bu sahih olsaydı, biz asla başka bir görüşe gitmezdik ve derhal onu kabule koşardık.

İstibrâ ile iddet arasında münasebet kurarak yaptığınız istidlâlinize gelince; hiç kuşkusuz istibrânın bir hayızla olduğu doğrudur. Bu sarih nassın zâhiri olmaktadır."Câriye tuhr ile istibrâda bulunur." diye iddiaya kalkışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü böyle bir zorlama, Allah Rasûlü'nün (s.a.) nassının aksi olmaktadır. Ayrıca İmam Şâfiî'nin sahih kavline, ümmetin büyük çoğunluğunun görüşlerine ters düşer. Burada yapılacak iş, iki konuyu birbirinden ayırmaktır. Biz diyoruz ki:" Daha önce de geçtiği gibi aralarında fark vardır. İddet, kocanın hakkının yerine getirilmesi için vacib olmuştur; dolayısıyla da kendi hakkının bulunduğu zamanlara tahsis edilmiştir ki, bu zamanlar da tuhr yani temizlik zamanlarıdır. Yine iddet, tekerrür eder ve ortasında hayzın da bulunmasıyla rahmin temizliği bilinmiş olur. İstibrâ ise böyle değildir."

"Eğer "kar'", tuhr yani temizlik süresi olsaydı, bu durumda, birinci kar' yani temizlik süresinin bir delâleti bulunmazdı. Çünkü, eğer temizlik süresi içerisinde cimada bulunmuş ve sonra boşamışsa ve kadın daha sonra hayız görmüşse, bu durumda, "kar'" dan maksadın tuhr (temizlik süresi) olduğu görüşünde olanlara göre, sözkonusu temizlik süresinin de sayılması gerekir. Bu temizlik süresinin, rahmin temizliğine delâlet etmeyeceği ise malûmdur." şeklindeki sözünüzün cevabına ise kısaca şöyle diyeceğiz: Kadın tam iki tuhrdan sonra temizlenmiş olunca, birincinin de diğer ikisine eklenmiş olarak delâleti sahih olacaktır.

"Deliller, alametler, sınır ve gayeler, ancak diğerlerinden temâyüz eden açık şeylerle husule gelir. Kadının temizliği, asli konumudur..." şeklindeki sözünüze gelince, cevaben şöyle diyoruz: Tuhrun her iki tarafının da kan olması durumunda, öyle olmaktadır. Ne önünde ne de sonunda kan olmaması durumunda ise, ona asla itibar edilmemekte ve "kar'" ismi kullanılmamaktadır.

Şu hususlar da bizim görüşümüzü teyid etmektedir: "Kar'" cem etmek, toplamak demektir; dolayısıyla bu kelimenin tuhr zamanı için kullanılmış olması daha uygundur. Çünkü tuhr anında kan rahimde toplanmaktadır ve ancak toplandıktan sonra dışarı çıkmaktadır. Bir diğer husus da (ثلاثة قروء) ifadesinde üç sayısının sonuna giren yuvarlak tâ harfidir. Sayıların sonundaki bu tâ, sayılan şeyin müzekker olduğunu gösterir. Bu da "kar'" dan maksadın müzekker bir kelime

olduğuna delâlet eder ki, bu da "tuhr" dur. Eğer "kar'" dan maksat "hayız" olsaydı, o zaman sayının tâ'sız gelmesi gerekirdi; çünkü hayız kelimesinin tekili (حيضة) şeklinde tâ'lıdır (müennestir).

c) **Değerlendirme ve Tercih:**

Bu arzettiklerimiz, bu görüş sahiplerinin gerek kendi delilleri ve gerekse karşı delillere verdikleri cevapları olmaktadır. Bu konu, iki taraf arasında orta yolu bulma imkanı olmayan bir konudur. Çünkü iki görüş arasında orta bir görüş bulunmamaktadır. Dolayısıyla mutlaka iki taraftan birisinin görüşüne meyletmek gerekmektedir. Biz bu meselede, "Kar'dan maksat "hayız"dır." görüşündeki ileri gelen sahabîlerle onların doğrultusunda görüş beyan eden kimselerin tarafını tutuyoruz. Bu görüşün isabetli olduğuna dair delillerin serdi daha önce geçmişti.Biz burada, tercihte bulunduğumuz şeyin iyice ortaya çıkması için, karşı görüşte olanların karşı delillerine cevaplar vermek istiyoruz ve tevfiki yalnız Allah'tan bilerek diyoruz ki:

1 . **Kar'dan Maksat Temizliktir Görüşüne Ait Delillerin Tenkidi:**

"Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, iddetleri içerisinde boşayın."(66) âyetiyle istidlâlinizi ele alalım: Bu âyetin sizin aleyhinize bir delil olması, lehinize delil olmasından daha yakındır. Çünkü bundan maksat, zarûrî olarak kadının iddetten önce boşanmasıdır. Aksi takdirde âyetin, iddet içerisinde talâk verilmesi mânasına hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü bu —her ne kadar lâm harfi , fî harfi mânasında zarfiyet mânası da içerebiliyorsa da— mâna bakımından sakattır. Zira talâkın iddet icerisinde verilmiş olması mümkün değildir, çünkü, talâk iddetin sebebi olmaktadır; sebep ise hükümden önce bulunur. Bu anlaşıldı ise, diyoruz'ki: "Kar' dan maksat hayızdır." diyenler, âyetle amel etmişlerdir ve iddetten önce boşamış olmaktadırlar.

Eğer, "Tuhr" dur diyenler — iddet talâkın arkasından geleceği için — iddetten önce boşamış olurlar." derseniz; bu takdirde, sizin âyeti delil olarak kullanmanız batıl olacaktır ve âyetten muradın iddet içinde değil, iddet öncesinde verilmiş talâk olduğu sahih olacaktır. Her iki durumun da âyetle murad edilmiş olması sahihtir. Ancak hayızın murad edilmiş olması daha ağır basmaktadır. Şöyle ki; "iddet" kelimesi, sayılan hesaba katılan şey mânasına "fi'let" kalıbındadır. Çünkü iddet sayılır, hesap edilir. Nitekim âyette de "...ve iddeti sayınız."(67) buyrulmuştur.

66. Talâk, 65/1 .

Hayızdan önce bulunan tuhr hesaba katılan ve sayılan şeylerdendir; dolayısıyla o iddettendir. Bizim burada sözünü ettiğimiz şey bu değildir. Sözkonusu olan şey bir başka husustur ki o da, (tuhrun) âyette geçen "üç kurû'" ifadesine girip girmeyeceğidir. Eğer nass: (فطلقوهن لقروئهن) şeklinde olsaydı, o zaman ilgisi olurdu. Burada iki husus vardır: Birincisi: (يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) İkincisi de: (فطلقوهن لعدتهن)âyetidir. Hiç şüphe yoktur ki bir kimse : (افعل كذا لثلاث بقين من الشهر) dediği zaman, bu emre muhatap olan kimse, o şeyi ancak üç gün gelmeden önce yaptığı zaman emre uymuş olur. Yine aynı şekilde: (فعلته لثلاث مضين من الشهر) diyen kimsenin bu sözü de, o şeyi üç günün geçmesinden sonra yapması durumunda doğru olur Bu zarfiyet bildiren (fi) harfinin aksi olmaktadır. Çünkü bir kimse: (فعلته في ثلاث بقين) dediği zaman, fiil bizzat üç günün içerisinde vuku bulmuş olur. Burada güzel bir nükte (incelik) vardır. Şöyle ki, onlar:

فعلته لثلاث ليال خلون او بقين من الشهر

و فعلته فى الثانى او الثالث من الشهر او في ثانيه او ثالثه .

demektedirler ve ne vakit zamanın geçtiğini ya da karşılanmasını istiyorlarsa "lâm" harfini kullanıyorlar ve ne zaman da, fiilin o zaman içerisinde (zarfiyet) vukuunu murad ediyorlarsa, o takdirde de "fi" harfini kullanıyorlar. İncelik şurda: Onlar zamanın geçmesini ya da karşılanmasını istedikleri zamanda, telaffuz ettikleri adedin geçen ya da gelecek günlere aid olduğuna (ihtisâs) delâlet eden "lâm" harfini getiriyorlar; eğer fiilin bizzat o zaman içerisinde vukuunu murad ediyorlarsa, o takdirde de, zarfiyete has olan harfi yani "fi" harfini kullanıyorlar. Bu izah, pek çok dil bilgininin "Lâm harfi: (كتبته لثلاث بقين) sözlerinde ve (فطلقوهن لعدتهن) âyetinde "önce" mânasınadır; aynı şekilde "sonra" mânasına da gelir: (لثلاث خلون) ifadelerinde olduğu gibi. Yine "fi" mânasına zarfiyet anlamında kullanılır:

(و نضع الموازين القسط ليوم القيامة) ، (فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه)

âyetlerinde(68) bu anlamda kullanılmıştır." şeklindeki sözlerinden daha iyidir. Derinlemesine ele aldığımızda görüyoruz ki, lâm harfi, mezkûr vakitlere aidiyeti bildirmek için asıl mânası olan "ihtisâs" anlamı üzerindedir. Onlar; fiili, ona olan aidiyetinden ötürü, sanki o ona aitmiş gibi, zikredilen zamana ait kılmaktadırlar. Düşün!

Diğer bir fark: "Lâm" harfi kullanıldığında, ondan sonra zikredilen

67. Talâk, 65/1 .
68. Enbiyâ, 21/47 ve Âl-i İmrân, 3/25.

zaman mutlaka ya mazi (geçmiş) ya da gelecek olmaktadır. "Fî" harfi kullanıldığında ise, bu durumda, mecrûru olan zaman, mutlaka fiil ile bitişik, aynı zamandır. Arapça kaideleri bakımından eğer bu anlaşıldı ise, diyoruz ki: (فطلقوهن لعدتهن) âyetinin mânası "Onları iddetlerini karşılayarak boşayınız." demektir, iddetleri içerisinde boşayınız mânasına değildir. Kadınların karşılanarak boşanılacağı iddet, talâktan sonra olacağına göre, talâktan sonra karşılanacak olan bu şey mutlaka hayız olacaktır. Çünkü tuhr halinde olan kimse yine onu karşılayacak değildir; zira zaten içerisindedir. Dolayısıyla kadın, şu anda içerisinde bulunduğu halinden sonra olacak olan hayız halini karşılayacaktır. Dil bakımından da, aklen ve örfen de anlaşılan budur. Çünkü afiyet, emniyet ve kelebçe içerisinde olan kimseler hakkında " O afiyet bekliyor."; "O emniyet bekliyor."; "O kelebçelenmeyi bekliyor." denilmez. Bu gibi ifadelerden, örfen ve dil bakımından akla gelen şey, bir hal üzere bulunan bir kimsenin, o halin zıddını bekliyor olmasıdır. Bu o kadar açıktır ki, örneklerini çoğaltmaya gerek duymuyoruz.

Soru: Buna göre, hayız halinde iken karısını boşayan kimse, "kar'" dan maksadın tuhr olduğunu söyleyenlere göre, iddeti karşılayarak boşamış olur. Çünkü, kadın içinde bulunduğu bu hayız halinden sonra tuhr halini karşılayacaktır. Bu hususta ne diyeceksiniz?

Cevap: Evet! Onların öyle demeleri gerekir. Çünkü, eğer kadının boşanılması emredilen iddetin ilk vakti tuhr ise, kocanın talâkı hayız halinde vermesi durumunda, iddeti karşılayarak boşamış olacaktır. Çünkü kadın, talâktan sonra tuhr halini karşılamış olacaktır.

Soru: "Lâm", "fî" mânasınadır ve mâna:"Onları iddetleri içerisinde boşayınız." şeklindedir. Bu ise ancak tuhr içerisinde boşadığı zaman mümkün olur. Hayız içerisinde boşaması durumunda mümkün olmaz.

Cevab: Buna iki açıdan cevap vereceğiz:

Birincisi: Harflerde asıl olan tek mânada ve her harfin kendi mânasında kullanılmalarıdır (adem-i iştirâk). Dolayısıyla , bunun aksini iddia etmek bu asıl prensip tarafından reddedilmiş olur.

İkincisi: Bundan, iddetin bir kısmının talâkın zamanı için zarf olması durumu gerekir. Dolayısıyla da talâk, "Ben onu Perşembe günü yaptım." ifadesinde de olduğu gibi, zarfiyetin sahih olabilmesi zaruretinin bir neticesi olarak aynı iddet içerisinde vaki olmuş olur. Hatta bu kabil kullanılış şekillerinde çoğunluk zarfın bir kısmının fiili geçmiş olmasıdır. Bunun mümkün olmayacağı konusunda da şüphe yoktur. Çünkü iddet talâkın akabinde ve onu takip eder; onunla aynı anda bulunmaz, ondan öne geçemez.

Farzetsek ki "lâm" harfi, "fi" mânasında olsun; kaldı ki, bu anlayışa: (فطلقوهن في قبل عدتهن) şeklindeki İbn Ömer ve daha başkalarının kırâaati de yardımcı olmaktadır. Buna rağmen, bundan "kar'" kelimesinin "tuhr" mânasına geldiği lazım gelmez. Çünkü o takdirde "kar'" kelimesinden maksat bizzat hayız olur; itibara alınıp sayılan da odur. Hayızdan önce bulunan tuhr (temizlik) hali ise iki açıdan onun hükmüne zımnen ve ona tabi olma yoluyla girer:

Birincisi: Hayzın zarûrî neticelerinden birisi öncesinde bir tuhr halinin bulunmasıdır. Kadın tuhr hali içerisinde iken "Sen üç hayız müddetince bekle!" denildiği zaman, o tuhr da bekleme süresinin içerisine (zarûrî olarak) girer. Nitekim bir kimseye geceleyin: "Burada üç gün (gündüz) ikamet et!" denildiği zaman o gecenin geri kalan kısmı da, onu takip eden gündüzün içerisine girer. Nitekim diğer iki günün geceleri de, gündüzlerine dahil olur. Eğer gündüz vakti "Üç gece ikamet et!" diyecek olsa, bu kez de o günün geri kalan kısmı, takip eden geceye dahil olacaktı.

İkincisi: Hayız,daha önceden kanın rahimde toplanmasıyla tamamlanmış olur; dolayısıyla da tuhr hali, hayızdan hem mukaddemdir hem de hayızın varlığına sebep olur. Hüküm hayıza bağlandığına göre, bunun zarûrî neticelerinden birisi de, hükmün aynı zamanda tuhra da bağlanmış olmasıdır. Çünkü hayızın varlığı, onun varlığına bağlıdır. Böylece bunun, yukarıdaki gün ve gecelerle ilgili verdiğimiz mişalden daha beliğ olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü gece ve gündüz birbirine bağlı, birbirinden ayrılması düşünülemeyen iki unsurdur, fakat biri diğerinin mevcudiyeti için sebep değildir. Burada ise tuhr, kanın rahimde toplanması için bir sebep olmaktadır. Yüce Allah'ın (لعدتهن) ifadesi "bekleyeceği iddeti karşılamak için..." anlamındadır. Kadın öncesinde bulunan tuhr halleriyle birlikte üç hayız bekler. Eğer tuhr halinde iken boşanmış olursa, kadın sayılacak iddeti karşılayabileceği bir vakit içerisinde boşanmış olur. Sayılacak iddet de hayız ve öncesinde bulunan tuhr halleridir. Hayız iken boşanması durumunda ise böyle değildir. Çünkü o takdirde, hesap edilecek bir iddet göz önünde bulundurulmaksızın boşanmış olur. Çünkü içerisinde boşanılan hayızın geri kalan kısmı, kadının ne asaleten ne de tebeiyet yolu ile bekleyeceği, hesaba katacağı iddetten değildir. Ona iddet adının verilmesi, sadece zevcenin, o süre içerisinde yeni bir evlilikten engellenmiş olması sebebiyledir.

Bu anlaşıldı ise diyoruz ki: (و نضع الموازين القسط ليوم القيامة)

âyetindeki "lâm" harfinin sebep bildiren "talil" lâmı olması caizdir ve anlamı "Kıyamet günü için doğru teraziler kurarız."[69] demek olur. Burdaki "*el-kıst*" kelimesinin mefulun leh olmak üzere mansub olduğu da söylenmiştir. O zaman da mâna "adalet için" anlamına gelir ve bu şekilde i'raba tabi tutulması için gerekli şartları da taşımaktadır.

(أقم الصلاة لدلوك الشمس) âyetine[70] gelince; buradaki "lâm" harfi, kesinlikle "fi" mânasına değildir. Aksine buradaki "lâm"ın talil için olduğu söylenilmiştir. "Sonra" mânasına da geldiği söylenmiştir. Çünkü âyetten murad, namazın — "dülûk" kelimesi, ister "zevâl, ister "gurûb" mânasıyla tefsir edilsin—, tam bu "dülûk" anında kılınması değildir. Namazın kılınması ancak bu vakitten sonra olmaktadır. İddet âyetinin "sonra" mânasına hamledilmesi mümkün değildir. Zira o zaman mâna: " Onları iddetlerinden sonra boşayınız!" şeklinde olacaktır. Geriye sadece mânanın: "Onları iddetlerini karşılayacak şekilde boşayınız." şeklinde olması şıkkı kaldı. Malumdur ki, kadın temiz iken boşandığı zaman, iddete hayız ile başlayacaktır. Eğer "kar'" dan maksat "tuhr" olsaydı, o takdirde sünnet olan boşama şekli, iddete "tuhr" ile başlamış olabilmesi için hayız iken boşamak şeklinde olacaktı. Oysa ki, Hz. Peygamber (s.a.), göz önünde bulundurularak boşanmalarını bizzat Yüce Allah'ın emrettiği iddetin, kadının talâktan sonra iddetini karşılayabilmesi için temiz iken boşanması şekli olduğunu açıklamıştır.

Soru: Biz "kar'" dan maksadın tuhr olduğunu kabul ettiğimizde, kadın iddetine talâktan sonra fasılasız başlamış olacaktır. Ondan maksadın hayız olduğunu söyleyenlere göre ise, kadın iddetini tuhr bitmedikçe karşılayamamaktadır.

Cevap: Yüce Allah'ın kelamı, mutlaka müstakil bir faideye hamledilmek zorundadır. Âyetin "Onları , kendisinden sonra iddet olacak bir talâkla boşayınız." şeklindeki bir mâna üzerine hamledilmesinin bir faydası yoktur. Ama âyete: "Onları öyle bir talâkla boşayın ki, o talâkta iddetlerini karşılamış olsunlar; sayılmayacak bir tuhr halini karşılamış olmasınlar." mânası verilmesinde ise durum böyle değildir. Çünkü kadın hayızlı iken boşandığı zaman, o sayılmayacak bir tuhr halini karşılayacaktır; dolayısıyla da iddetini karşılayacak şekilde boşanmış olmayacaktır. Bunu :

(فطلقوهن في قبل عدتهن) şeklinde okuyanların kıraâtleri de açıklamaktadır. (قبل العدة) "iddetin karşılanacağı, önündeki vakit" demektir. "Hayızın önü" demek gibi. Eğer onların murad ettikleri mâna

69. Enbiyâ, 21/47.
70. İsrâ, 17/78.

kasdedilmiş olsaydı, o zaman (في اول مدتهن) denilirdi. Bir şeyin önü ile evveli arasındaki fark ise açıktır.

Sizin "Eğer "kar'" dan maksat "hayız" olsaydı, o takdirde, adam karısını iddetten önce boşamış olurdu." sözünüze biz de şöyle cevap veririz: Evet! Aklen de şer'an da olması gereken budur. Çünkü iddet talâktan ayrı düşünülmez ve hiçbir zaman da ondan önce bulunmaz; aksine talâktan sonra bulunması vacib olmaktadır.

2 — "Ve bu hayız halinde iken boşaması durumunda olduğu gibi, kadın aleyhine uzatmak olurdu..." şeklindeki sözünüze gelince, cevab olarak denilmektedir ki: Bu, "Hayızlı kadının talâkının haram olmasının illeti, iddetini uzatmış olmak korkusudur." şeklindeki bir teze mebnîdir. Oysa ki, pek çok fukaha böyle bir izaha taraftar değillerdir ve bu tezin tutarsızlığını şöyle diyerek ortaya koymaktadırlar: Kadın kocasının kendisini hayızlı iken boşamasına razı olsa ve iddetinin uzamasını tercih etse, yine de böyle bir talâk kocaya helâl olmamaktadır. Kadının bu durumda böyle bir talâkı kocaya mübah kılma yetkisi yoktur. Oysa ki, bedelli olarak ittifakla, bedelsiz olma durumunda da iki görüşten birisine göre, karşılıklı rıza ile, boşayan kocanın, talâktan rücû (ric'at) hakkını düşürmesi mübah olmaktadır. Bu Ebu Hanife'nin mezhebi ve İmam Ahmed ve Mâlik'ten gelen iki rivâyetten birisi olmaktadır ve şöyle demektedirler: "Kadının hayız içerisinde iken haram kılınmasının sebebi, sadece kocanın karısını, kendisine rağbetinin olmadığı bir zamanda boşamış olmasıdır." Biz haramlığın sebebinin kadın aleyhine uzatmak olduğunu kabul etsek bile, asıl zarar verici uzatma, onu hayızlı iken boşamasıdır. Çünkü kadın hayızın ve arkasından gelen tuhr halinin geçmesini bekleyecek, ondan sonra iddetini beklemeye başlayacaktır ve talâkla iddetini karşılamış da olamayacaktır. Ama kadın temiz iken boşanırsa, tuhrun hemen akabinde iddetini karşılamış olacaktır, bu durumda ise iddeti uzatmak sözkonusu olmayacaktır.

3 — "el-Kar' kelimesi cem' yani toplamak mânasından türetilmiştir. Hayız (kanı) ise tuhr zamanında toplanır...." şeklindeki sözünüze gelince, buna üç cevabımız olacaktır:

Birincisi: Önce sizin bu dediğiniz doğru değildir. "Cem' " yani toplamak mânasından türetilen kelime illetli olup son harfi "yâ"lı olan (قرى) kelimesindendir. Aynen (قضى - يقضي) fiilinde olduğu gibi. Burada bizim sözünü ettiğimiz ise hemzelidir ve (قرأ - يقرأ) fiilindendir: (نحر - ينحر) fiilinde olduğu gibi üçüncü babtandır. Bunlar ayrı ayrı iki köktür. Çünkü Araplar (قريت الماء في الحوض) demektedirler ve bunun anlamı "Suyu havuzda topladım." demektir. Bunun müzarisi

de: (القريه) şeklindedir. Bu mânadan hareketle köye de (القرية) denilmiştir. Karıncaların toplandıkları yuvalarına: (قرية النمل) denilmesi de bu anlamından hareketle ve bu köktendir. Çünkü karınca yuvası onları toplamakta ve bir araya getirmektedir. Hemzeli olana gelince, onun anlamı süreli ve sınırlı bir şekilde zuhur etmek , ortaya çıkmak mânasına gelmektedir. (قراءة القرآن) denildiğinde bu kökten türetilmiş olmaktadır. Çünkü Kur'an'ı okuyan kimse onu, eksiksiz fazlasız belli bir miktar üzere çıkarmaktadır. Bu izahımıza: (ان علينا جمعه و قرآنه) âyeti[71] de delâlet etmektedir. Çünkü burada: (الجمع و القرآن)kelimeleri birbirleri üzerine atfedilmiştir. Eğer her ikisi de aynı anlamda olsalardı, bu anlamsız bir tekrar olurdu. İşte bu sebeptendir ki, İbn Abbâs: (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) âyetinin[72] tefsiri hakkında "Onu açıkladığımız zaman..." anlamı vermiş ve Kur'an'ın okunuşunu bizzat onun açıklanışı ve ortaya konulması saymıştır. Yoksa Ebu Ubeyde'nin zannettiği gibi "Kur'an", "cem'" yani toplamak mânasından türetilmiş değildir. Yine Araplar :

(قرأت هذه الناقة سَلَى قط وما قرأت جنينا) demektedirler. Bu da aynı babtandır ve "Bu deve asla doğurmadı, yavru çıkarmadı, ortaya koymadı." demektir. Yine: (فُلاَنٌ يَقْرَؤُكَ السلام) demektedirler Anlamı "Falan sana selâm söylüyor." demektir ve buradaki fiil yine ızhar etmek, ortaya çıkarmak anlamındadır. Yine onlar: (قرأت المرأة حيضة او حيضتين) demektedirler ve bu ifadeyle, "Kadın bir ya da iki hayız gördü." demek istemektedirler. Çünkü hayız, gizli olan şeyin, ceninin zuhuru gibi, zuhur etmesi, ortaya çıkması demektir. Yine: (قروء الثريا و قروء الريح) ifadeleri de bu kök ve mânadandır ve anlamları "süreyyâ ile yağmur ve rüzgarın ortaya çıktığı vakit" demektir. Çünkü her ikisi de belli vakitlerde zuhur ederler. Bu kök ve ondan türeyen mânalarını, Ebu Amr ve daha başkaları gibi âlimler, iştikâkla ilgili kitaplarda zikretmiş bulunmaktadırlar. Hiç şüphesiz ki, bu mâna hayızda, tuhrda olduğundan daha açıktır.

4 — Hz. Âişe: "Kurû' dan maksat tuhr vakitleridir." demiştir. Bu durumu kadınlar, erkeklerden daha iyi bilirler..." şeklindeki delilinize gelelim:

Biz buna cevap olarak şöyle deriz: "Kim, Allah'ın kitabından onun muradını anlamada, mânalarını kavramada kadınlar Hz.Ebu Bekir, Hz.

71. Kıyâme, 56/18.
72. Kıyâme, 56/18.

Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ ve Hz. Peygamber'in diğer büyük sahabilerinden daha üstündür diyebilir?! Bu hükmün kadınlar hakkında inmiş olması, onu onların erkeklerden daha iyi bileceklerine delâlet etmez. Eğer öyle olsaydı, kadınlar hakkında nazil olan her âyeti kadınların erkeklerden daha iyi bilmeleri lâzım gelirdi; erkeklerin de gerek mânası gerekse onlardan çıkarılacak hükümler konusunda kadınları taklid etmeleri, onlara uymaları gerekirdi. O takdirde kadınlar; süt emme haramlığı, hayız, hayızlı kadınla cinsel ilişkinin haramlığı, ölüm iddeti, gebelik, doğum ve bunların süreleri, mahrem kimseler ve avret yerlerinin açılmasının haramlığı ve buna benzer diğer kadınlarla ilgili ve onlar hakkında inen bütün âyetleri, erkeklerden daha iyi bilmek durumunda olacaklardır. Bu âyetlerin mânalarının anlaşılması, onlardan hüküm çıkarılması gibi konularda ise, erkekler kadınlara tabi olmak, onları taklid etmek zorunda olacaklardır. Böyle bir durumun kabulüne ise asla imkan yoktur. Nasıl kabul edilebilir ki, inen vahiyle ilgili bilginin esasını, anlayış, marifet ve akıl gücü oluşturur. Bu gibi konularda ve dolayısıyla bilgiyi elde etmede erkekler kadınlara oranla daha da üstün ve şanslıdırlar. Hatta şunu söylemek imkansız değildir ki, erkeklerle kadınlar bir meselede ihtilâfa düşsünler de , doğru erkekler tarafında olmasın, bu mümkün değildir.[73] Nasıl olur da: Hz. Âişe ile Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd bir meselede ihtilâf ederlerse, Hz. Âişe'nin görüşünü almak daha uygundur." denilebilir?! Evlâ olan içerisinde iki râşid halifenin de bulunduğu görüşten başkası olabilir mi? Rivâyet edildiği üzere Sıddîk'ın görüşünün de onların doğrultusunda olması durumunda, bu görüşün doğru olduğunda şüphe kalır mı? Hz. Ömer'le Hz. Ali'den yapılan nakil kesin olarak sabittir. Hz.Ebu Bekir'den yapılan nakilde ise garîblik vardır. Bununla birlikte, içlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ, Ebu Musa gibi zevatın da bulunduğu ashâbtan bir cemaatin görüşü bizim için yeterlidir ve Müminlerin Annesinin görüş ve anlayışını bütün bunların üzerlerine nasıl takdim edebiliriz?!

Sonra şöyle denebilir: Hz. Âişe, büyük insanın da süt emmesi durumunda süt haramlığının doğacağı, böyle bir emme ile mahremiyetin sübut bulacağı görüşündedir. Bu görüşte bir grup sahâbî de onun yanında yer almaktadır. Diğerleri ise bu konuda ona muhalefet etmişlerdir. Hz. Âişe, böyle bir emme ile haramlığın sabit olacağı hadisini rivâyet etmiştir. O zaman çıkıp da: "Kadınlar, bu konuyu erkeklerden

73. Bu genelleme doğru değildir. Çoğu kere, kadının özellikle de Hz Aişe gibi fakih ve muhaddis olması durumunda, doğru kadın tarafında olabilmektedir. Zerkeşî'nin, "*Müstedrekâtu Âişe Ale's-Sahâbe*" adlı kitabını mütalaa edenler bu sözümüzün doğru olduğunu göreceklerdir.

daha iyi bilirler!" deseydiniz ve onun görüşünü diğer sahabilerin görüşleri üzerine tercih etseydiniz ya!

Mâlikîlere de diyoruz ki: Aynı Hz. Âişe, süt haramlığının ancak beş defa emme ile sabit olacağı görüşündedir ve bu konuda bir grup sahabî de kendisine katılmışlardır. Ayrıca konu ile ilgili iki de hadis rivâyet etmiştir: Bu durumda kalkıp: "Bu konuyu kadınlar erkeklerden daha iyi bilirler!" deyip, onun görüşünü diğerleri üzerine takdim etseydiniz ya!

5 — "Bu erkeklere sirâyet eden bir hükümdür. Dolayısıyla onda erkeklerle kadınların durumu eşittir." şeklinde bir mütalaa ileri sürülürse, buna şu şekilde cevap verilebilir: İddet hükümleri de aynı şekilde kadınlarla ilgili olarak kalmaz ve o da erkeklere sirâyet eder, dolayısıyla onda da, kadınların erkeklerle aynı olmaları gerekir. Bu açık bir şeydir. Sonra bu konuda erkeklerin görüşleri tercih edilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) bu gruptan olan birisi hakkında "Allah, hakkı onun dili ve kalbi üzerine koymuştur."[74] buyurmuş; birçok konuda onun ileri sürdüğü görüşler doğrultusunda vahiy gelmiş böylece pek çok defa vahyin desteğine mazhar olmuş[75] ; yine Hz. Peygamber (s.a.) rüyasında içtiği sütün arta kalanını ona vermiş ve bu rüyasını ilimle yormuş (tabir etmiş)[76] ve onun ilham ve ilâhî teyide mazhar olduğuna şehadette bulunmuştur.[77] Eğer mutlaka birilerini taklid etmek gerekecekse, ona uyulması daha evlâdır; yok iki muhalif grubu ayıran şey bizzat delilse, o takdirde delilin hakem kılınması vacib olacaktır.

"Kar'" dan maksadın "hayız" olduğu görüşünde olanlar, ne Hz. Ali, ne İbn Mes'ûd, ne de Hz. Âişe'nin görüşüne kâil değillerdir. Çünkü Hz. Ali: "Kadın yıkanmadıkça, kocası rücû hakkına sahiptir." demektedir. Siz iki görüşten birine kâil değilsiniz..." şeklindeki tenkidinize gelince; bu nihâyet Hanefî imamları gibi bu görüşe kâil olmayan kimselerin

74. Hz.Ömer'i kasdetmektedir. Bk. Ahmed, 2/53, 95 ; Tirmizî, 3683 ; İbn Hibbân, 2175. İsnadı sahih olan bu hadisin şahidleri için yine Bk. Ahmed, 2/401, 5/145, 165 , 177 ; Ebu Davud, 2962 ; İbn Mâce, 108 .

75. Muvâfakât-ı Ömer'le ilgili olmak üzere Bk. Buhârî (*Feth'l-Bârî*), 8/128 ; Müslim, 2399. Konuyla ilgili Süyûtî'nin manzûm "Katfu's-semer fi muvafakâtı Ömer" adlı bir eseri bulunmaktadır ve "el-Hâvî" adlı eserinin birinci cildi içerisine onu dercetmiştir. (1/377).

76. Buhârî (*Fethu'l-Bârî*), 1/164 ; Müslim, 2361. İbn Ömer anlatır: Rasûlullah'ı (s.a.) şöyle derken işittim: Uyurken bana bir bardak süt getirildi. Ben onu içtim ve hatta kanıklığın tırnaklarıma cereyan ettiğini görüyordum. Sonra benden arta kalan kısmı Ömer b. el-Hattâb'a verdim." Ashâb:

"Bunu neyle yordunuz? Ya Rasûlallah!" diye sordular.

"İlimle!..." buyurdu.

77. Buhârî (*Feth'l-Bârî*),7/40, 41; Müslim,2398 :Merfû olarak rivayet edilen bu Hz.Âişe hadisinde: "Sizden önceki ümmetlerde ilâhî teyide (ilhama) mazhar olmuş kimseler olurdu. Eğer ümmetim içerisinde de onlardan varsa, şüphesiz Ömer b. el-Hattab onlardandır." buyrulmuştur.

görüşleri içerisinde bir tutarsızlık olduğunu ortaya koyabilir. Hz. Ali'nin görüşünü esas alan İmam Ahmed ve tâbileri gibi kimseler hakkında ise, hiç ilgisi olmayan bir suçlamadır, onlar böyle bir ithamdan uzaktırlar. Nitekim daha önce açıklanmıştı. Çünkü İmam Ahmed'e göre, Hz. Ali ve onun görüşünde olanların da dediği gibi, kadın yıkanıncaya kadar iddeti devam eder. Biz, bu konuda "kar'"dan maksadın hayız olduğu kanaatinde olmakla birlikte, "Kadın yıkanmadıkça kocanın rücû hakkı vardır." görüşüne katılmayanları mazur görmek istiyoruz. Çünkü bu kimseler, "kar'"dan maksat "tuhr" dur diyenlerin görüşüne katılmaktadır, ancak iddetin bitmesinin yıkanmasına bağlı olduğu konusunda ise, muârız buldukları bir delilden ötürü, muhalefet etmektedirler. Nitekim aynı şeyi diğer fukaha da yapmaktadırlar. Eğer çıksak da, sizin de bizzat bu türden olan tasarruflarınızı saymaya kalkışsak, (pek çok örnek ortaya koymamız mümkün olacaktır). Eğer onların muarız buldukları delil sahih ise, o takdirde bir tutarsızlıktan söz edilemez. Yok sahih değilse, bu takdirde de onların iki meseleden birisinde görüşlerinin zayıf bulunması, diğer meselede onlara muvafakat etmelerine bir engel değildir. Çünkü içlerinde Râşid Halifelerin en mümtazlarının da bulunduğu büyük sahabîlere çoğu görüşlerinde muvafakat etme, onların bütün görüşlerine muhalefet etmiş olmaktan ve asla itibar edilmeyecek biçimde ilgaya gitmekten daha evlâdır.

Sonra onlar şöyle demektedirler: Biz kadının iddetinin yıkanmasına (gusl) mütevakkıf olduğu konusunda onlara muhalefet etmiş değiliz. Aksine biz, "Kadın yıkanmadıkça veya üzerinden bir namaz vakti geçmedikçe iddeti bitmez." diyoruz. Böylece biz onlara yıkanma şartlarında muvafakat etmiş bulunuyoruz ve ilâveten kadın üzerinden bir namaz vaktinin geçmesiyle de iddetinin biteceğini, çünkü namazın boynuna borç olarak yerleşmesi sebebiyle temiz kadınlar hükmünde olduğunu ifade etmiş oluyoruz. Bu durumda, nasıl Râşid halifelere (r.anhum) sarih bir muhalefetimiz sözkonusu olabilir?!

6 — "Allah'ın kitabında yıkanma (gusl) için bir mâna bulamıyoruz." şeklindeki sözünüze ise, şöyle cevap verilebilir: Allah'ın kitabı gusl şartına ne müsbet, ne de menfi yönde temasta bulunmamıştır. Helâllığı ve ayrılığı sadece müddetin bitimine bağlamıştır.

Selef ve halef uleması, iddet müddetinin ne ile sona ereceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Kimisi hayızın kesilmesiyle; kimisi yıkanmak ile veya üzerinden bir namaz geçmekle ya da hayızın en uzun süresinde kesilmesiyle demişlerdir. Bir başkaları, üçüncü hayzına başlamasıyla iddetin sona ereceğini söylemişlerdir. İddetin bitmesini

yıkanmaya bağlayanların delilleri Râşid halifelerin uygulaması (kazası) olmaktadır. İmam Ahmed şöyle der: "Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd, kadın üçüncü hayzından yıkanmadıkça iddeti bitmez; derler. Onlar Allah'ın kitabını ve Peygamber'ine inen şeylerin sınırlarını en iyi bilen kimselerdir." demişlerdir. Bu görüş Hz. Ebu Bekir Sıddîk, Hz. Osman, Ebu Musa, Ubâde ve Ebu'd-Derdâ'dan da rivâyet edilmiştir. İbn Kudâme ve daha başkaları bu görüşü onlardan nakletmişlerdir. Bu noktadan hareketle:"Hz.Sıddîk ve onunla beraber ismi zikredilenlerin görüşüne göre, "kar'" dan maksat hayızdır." denilmiştir.

Bu görüşün fıkıhtan önemli bir nasibi bulunmaktadır. Çünkü kadının hayzı kesildiği zaman bir açıdan temiz kadınlar, diğer açıdan da hayızlı kadınlar hükmünde bulunmaktadır. Bu durumdaki bir kadının hayızlı kadın durumunda olmasını gerektiren durumlar, yine aynı kadının temiz kadınlar hükmünde olmasını gerektiren durumlardan daha fazla bulunmaktadır. Çünkü bu durumdaki bir kadın, orucun sahihliği, namazın vücûbu hususunda temiz kadınlar gibiyken, bazı mezheplere göre Kur'an okumasının; mescide girmesinin, Kâbe'yi tavaf etmesinin ve cinsi münâsebetin haramlığı; yine iki görüşten birisine göre bu süre içerisinde iken talâkın haram olması gibi hususlarda da hayızlı kadınlar hükmünde bulunmaktadır. Râşid halifeler ve büyük sahabiler, nikâh konusunda ihtiyatlı davranmışlar ve sübutundan sonra hayızdan kadının ancak hiçbir şüphe bırakmayacak bir kayıt ile çıkabileceğini ifade etmişlerdir ki bu kayıt her açıdan temiz kadınların tâbi olduğu hükümlerin kendisi hakkında sabit olmasıdır. Böylece sübûtu kesin olan bir şeyin, yine benzeri kesinlikte bir şeyle izalesi istenilmiştir. Çünkü bu haldeki bir kadının o hükümlerde hayız halinde kabul edilmesi, zevciyetin bekası ve rücû hakkının sübutu hakkında hayızlı sayılmasından evla bulunmamaktadır. Bu, görüldüğü üzere, yaklaşım bakımından son derece ince ve latif bir fıkhî konudur.

A'şâ'nın beytinde geçen ve "Karılarının temizlik süreleri içinde onlardan ayrı düşmen dolayısıyla karşılaştığın sıkıntılara karşılık..." şeklindeki ifadesine gelince, bu beyit, nihâyet "kar'" kelimesinin "tuhr" mânasında kullanıldığını gösterir. Biz de zaten bunu inkar etmiyoruz.

7 — "Tuhr hayızdan önce gelir, dolayısıyla kar' kelimesiyle isimlendirilmeye daha layıktır..." şeklindeki sözünüze gelince, bu gerçekten çok enteresan bir tercihtir. Bir şeyin varlık bakımından önce bulunması sebebiyle, o şeyin sözkonusu (müşterek) isme layık olması nereden çıkıyor? Sonra "Kar' dan maksat "tuhr" dur." diyenlerin büyük çoğunluğuna göre, varlığı açısından önce olduğunu söylediğiniz şeye

(tuhr), kendinden önce bir kan bulunmaması durumunda "kar'" ismi verilmemektedir. Acaba bu durumda, bütün müşterek lâfızlar için, mânalarından hangisi varlık açısından daha önce ise, müşterek olan kelimeyle isimlendirilmeye o diğerinden daha layıktır; dolayısıyla (والليل اذا عسعس) âyetindeki[78] (عسعس) kelimesi, "gecenin yönelmesi" anlamına daha uygundur. Çünkü, varlık bakımından karanlık, aydınlıktan daha öncedir; denilebilir mi?

Hz. Peygamber (s.a.) "kurû'" kelimesini tuhr vakitleridir diye tefsir etmiştir...." şeklindeki sözünüze gelince, Allah'a yemin olsun ki, eğer durum böyle olsaydı, siz "kar'" dan maksadın tuhr olduğu görüşüne bizden önce kâil olamazdınız.Biz derhal o tefsire koşar ve hem ona itikat eder hem de onunla amel ederdik. Hz. Peygamber'in tefsirinden başka gidilecek, uyulacak tefsir var mı ki?!

(تقول سليمى لو أقمتم بأرضنا ولم تدر أنى للمقام أطوف)

"Süleymâ 'Keşke bizim toprağımızda ikâmet etseniz!" diyor.

Bilmez ki, ben (orda) kalmak için dolanıp duruyorum."

Daha önce biz, Hz. Peygamber'in (s.a.) sarih ifadeleri ve onların mânalarının, "kurû'" kelimesini "hayız" şeklinde tefsir ettiğine delâlet etmekte olduğunu açıklamıştık. Bu konuda getirdiğimiz bu açıklamaların yeterli olduğu kanaatindeyiz.

2 . Delillerimize karşı yapılan itirazların cevapları:

Şimdi de delillerimize karşı serdettiğiniz itirazların cevabına geçmek istiyoruz:

1 — Âyette geçen (ثلاثة قروء) ifadesiyle yapılan istidlâle itirazınız: "Üç kar' " ın da eksiksiz ve tam olmalarını; yani bu durumda içerisinde boşanılan tuhrun geri kalan kısmının da tam bir "kar'" sayılmasını gerektirir. Bu ise mezheb ve görüşün, şeriat lisanında ve dilde tuhrun geri kalan kısmına "kar'" adı verilir; şeklinde bir tahakkümü olur. Siz bize karşı kendi mezhebinizi nasıl delil olarak kullanabilirsiniz?! Kaldı ki, daha önce de geçtiği gibi, "kar'" dan maksadın tuhr olduğu" görüşünde olanlardan bir kısmı da bu konuda sizinle tartışma halindedirler. Size düşen kendi mezhebinizi delil olarak kullanmak değil, aksine şeriat lisanında ve Arap dilinde temizlik (tuhr) süresinden bir anlık bir zamanın "tam bir kar'" diye isimlendirilebileceğine dair delil getirmek,

78. Tekvir, 81/17.

bunu ortaya koymak olmalıdır. Nihâyet "kar'" dan maksat tuhrdur." görüşünde olanlardan hepsi değil, sadece bir kısmı :"İçerisinde boşanılan tuhrun geri kalan kısmı bir "kar'" dır." demektedirler. Bu söz nasıl doğru olabilir? Bu bir anlık temizlik süresinin, tuhrun bir parçası olduğunda hiç şüphe yoktur. Eğer âyette "kar'" denilen şeyden maksat tuhr ise, bu bir anlık temizlik süresinin de onun tümü değil, bir parçası olması gerekir veyahut da "kar'" kelimesi temizlik süresinin bütünü ile bir kısmı anlamlarında müşterek olur. Bunun sakatlığı ve hiç bir kimsenin böyle bir görüşe kail olmadığı da daha önce izah edilmişti.

2 — "Araplar, iki bütünle üçüncünün bir kısmı için çoğul ismini kullanmaktadırlar..." şeklindeki sözünüze cevabımız birkaç açıdan olacaktır:

Birinci cevap: Eğer bu sizin dediğiniz, olan bir şey ise, o ad verildikleri şeyler hususunda zâhir olan çoğul isimler hakkındadır. Sayılan şeyler hususunda "nass" olan sayılar ise asla bu şekilde kullanılmazlar. Hiçbir sayı bildiren sîga yoktur ki, mutlaka kendilerinden önce müsemmâları zikredilmiş olmasın.

(ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله)
(ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة وازدادوا تسعا)
(فصيام ثلاثة ايام فى الحج و سبعة اذا رجعتم)
(تلك عشرة كاملة)
(سخرها عليهم سبع ليال و ثمانية ايام)

âyetleri[79] ile hiçbir yerde müsemması olmaksızın kendileri murad olmayan sayıların bulunduğu benzeri âyetlerde bu durum açıkça görülmektedir.

(ثلاثة قروء) ifadesi çoğul sîgası değil sayı ismidir. Dolayısıyla bu ifadenin (اشهر معلومات)ifadesine benzetilmesi iki açıdan dolayı doğru değildir:

Birincisi: Sayı isimleri , müsemmâlarına delâlet konusunda "nass" dırlar ve ayrı tahsisi kabul etmezler. Âmm isimler ise böyle değildir, çünkü onlar ayrı (munfasıl) tahsisi kabul ederler. Delâleti "zâhir" olan isme gösterilen genişlikten (tevessu'), müsemmasına delâleti "nass" kabilinden olan isimlere de aynısının gösterilmesi lâzım gelmez.

İkincisi: "Çoğul" sîgası çoğunluğa göre mecaz, bazılarına göre de hakîkat olmak sûretiyle sadece iki şey için de kullanılabilir. Dolayısıyla çoğul bir kelimenin iki bütün ve üçüncünün de bir kısmı hakkında kullanılması öncelikli olarak sahih olur. Bu sebeptendir ki mîras hakkındaki: (فإن كان له اخوة فلأمه السدس)"Eğer kardeşleri varsa, annesi

79. Sırasıyla; Tevbe, 9/36 ; Kehf, 18/25 ; Bakara, 2/196 ; Hâkka,69/7;

için altıda bir pay vardır. ..."[80] âyetindeki "kardeşler" kelimesine çoğunluk ulema "iki kardeş" anlamı vermişlerdir. Buna mukabil, (فشهادة احدهم أربع شهادات) âyetindeki[81] "dört şehâdet" ifadesini hiçbir kimse dörtten aşağıya hamle gitmemiştir.

İkinci cevap: Her ne kadar "çoğul" sîgasının iki ve üçün de bir kısmı hakkında kullanılması sahih ise de, bu mecaz olmaktadır. Hakîkat, lâfzın aslî konumu üzere kullanılmasıdır. Bir lâfız, hakikat ile mecaz arasında dönerse, hakîkat mânasını almak daha öncelikli olacaktır.

Üçüncü cevap: Çoğul sîgasının iki ve üçüncünün bir kısmı üzerine kullanılması sadece gün, ay ve sene isimlerinde sözkonusu olmuştur. Çünkü tarih, sadece bu zamanlar esnasında olur; bazan noksan olan seneyi tarihe katarlar, bazan ise katmazlar. Günler için de aynı durum sözkonusudur. Bu kelimelerin kullanılışında diğer isimlerdekinin aksine esnek davranmışlardır. Dolayısıyla "gece" kelimesini kullanmışlar, yerine göre birlikte gündüzleri de kasdetmişler, bazan da kasdetmemişlerdir. Bunun aksi de aynı şekildedir.

Dördüncü cevap: Bu esnek kullanılış, "cem-i kıllet" yani üçten dokuza kadar bir sayı bildiren çoğul sîgası şeklinde gelmiştir ki, (الحج أشهر معلومات) âyetindeki[82] "eşhur=aylar" kelimesidir. (ثلاث قروء) kelimesi ise "cem-i kesret" tir; çokluk bildirir. Bu itibarla bu ifade yerine cem-i kıllet sîgasıyla (ثلاثة اقراء) ifadesi kullanılabilirdi, zira kelamda yaygın olan kullanılış da bu şekildedir. Hatta çoğu nahivcilere göre böyle denmesi gerekirdi. Dolayısıyla cem-i kıllet sîgasının kullanılması gereken bir yerde cem-i kesret sîgasını kullanmanın mutlaka bir amacı , bir faydası olmalıdır. Bu çoğuldaki esnekliği kaldırmış olmak, böyle bir amaç ve fayda olmaya elverişlidir; başka bir mülahaza da gözükmemektedir. Dolayısıyla bu faydanın dikkate alınması gerekir.

Beşinci cevap: İki ve üçüncünün bir kısmı için çoğul sîgasının kullanılması ancak gün, ay, sene gibi parçalanmayı (tecezzî) kabul eden isimlerde sözkonusudur. Parçalanma kabul etmeyen isimlerde ise böyle bir kullanılış şekli caiz değildir. Hayız ve tuhr isimleri ise bölünme kabul etmez. Bu yüzdendir ki, cariyenin iddeti, eğer "zevât-ı kurû" dan ise, ittifakla iki tam "kar' = hayız"dır. Eğer "kar'" bölünme kabul etseydi, o zaman bir buçuk kar' olması gerekecekti, çünkü bunu gerektiren bir sebep mevcuttu.[83] Bölünme gerekçesi olmakla birlikte durum böyle

80. Nisâ, 4/ 11.
81. Nûr, 24/6.
82. Bakara, 2/197.
83. Kölelik hürlerle ilgili ahkâmı yarıya indirmektedir.

olduğuna göre, tekmilini gerektirici delilin bulunması durumunda bölünme öncelikli olarak caiz olmaz. Konunun inceliği şurda yatmaktadır: Şeriatta "kar'" ın bir parçası için dikkate alınan bir hüküm bulunmamaktadır.

Altıncı cevap: Yüce Allah henüz küçük olan kızlar ile ay halinden kesilen (âyise) kadınlar hakkında "Onların iddetleri üç aydır." buyurmuştur. Sonra bu konuda bütün ümmet "tam üç ay" olduğu üzerinde görüş birliği etmişlerdir. Bu "üç ay", "üç hayzın" yerini almaktadır, ondan bir bedeldir. Bedelin hükmü böyle olunca, aslın hükmünün de aynı şekilde olması evleviyet arzeder.

3 — "Lügat âlimleri bu kelimenin iki müsemmâsı (ad verilen şey) vardır ve bunlar "hayız" ile "tuhr" dur; şeklinde tasrihte bulunmaktadırlar." şeklindeki sözünüze gelince, evet doğrudur ve bu konuda biz sizinle tartışmaya girmiyoruz. Ancak bu kelimenin, daha önce zikretmiş bulunduğumuz sebeplerden dolayı, "hayız" anlamına hamledilmesi daha uygun olmaktadır. Müşterek bir kelime, eğer beraberinde mânalarından birisini tercih ettirecek karînelere sahip olursa, o mâna üzerine hamledilmesi gerekir.

4 — "Kendisinden önce kan bulunmayan temizlik hali (tuhr) daha sahih olan kavle göre "kar'" sayılır." şeklindeki sözünüz ise, tamamen mezhep taassubundan hareketle lâfza bu mânayı vermekten, böyle bir tercihe gitmekten başka bir şey değildir. Yoksa hiçbir zaman Arap dilinde, dört yaşındaki bir kız çocuğunun temizlik halinin "kar'" diye isimlendirildiği, bu çocuğun "zevât-ı akrâ'" tabiri altına girdiği asla duyulmamıştır. Bu kelimenin ne dil, ne örf, ne de din açısından böyle bir mânası bulunmaktadır. Bu durumda, kar' ismi verilen şeyin önünde veya sonunda "kan" bulunması şartı bulunmaktadır. Aksi takdirde bu kelimenin kullanılması doğru değildir.

5 — "Kanın bulunması, isimlendirme için şarttır; aynen "ke's", "kalem"... vb. daha önce zikrettiğiniz kelimelerde olduğu gibi..." şeklindeki itirazınız ise, yanlış bir benzetmedir. Çünkü sizin zikrettiğiniz kelimelerin ad olarak verildiği şeyler (müsemmâları) belli şartlara bağlı olan sadece tek bir hakîkattır. "Kar' " kelimesi ise, hayız ve tuhr arasında müşterektir; bu kelime bunlardan her birisi için hakîkat anlamında kullanılabilmektedir. Hayızın müsemmâsı bir hakîkattır ve o lâfzın, iki müsemmâsından birisi hakkında kullanılmasında şart değildir. Dolayısıyla bunlar ayrı ayrı şeylerdir ve birbirlerine benzetilemez.

6 — "Şerîat lisanında bu kelime, "hayız" anlamında kullanılmamıştır..." şeklindeki sözünüze katılmak mümkün değildir; daha önce Hz. Peygamber'in (s.a.) sözlerinde "hayız" anlamında kullanıldığını, buna

karşılık hiçbir yerde asla "tuhr" anlamında kullanılmadığını beyan etmiştik. Süfyân b. Uyeyne'nin Eyyûb — Süleymân b. Yesâr — Ümmü Seleme senediyle Hz. Peygamber'in (s.a.) özürlü bir kadın hakkında: "Kar' (hayız) günlerinde namazını bırakır." buyurduğunu rivâyet etiği daha önce belirtilmişti.

7 — "İmam Şâfiî: Süfyân bunu asla rivâyet etmemiştir; demiştir..." şeklindeki sözünüze şu şekilde cevap veriyoruz: İmam Şâfiî, Süfyân'ı bu hadisi rivâyet ederken işitmemiştir ve bizzat kendisinin ondan ya da bir aracı vasıtasıyla işitmiş olduğu:"Ay içerisinde hayız gördüğü gecelerle gündüzlerin adedine baksın." şeklindeki rivâyetin gereği görüşünü oluşturmuştur. Halbuki, bu hadisi Süfyân'dan hıfzından, doğruluk ve adaletinden asla şüphe edilemeyecek kimse işitmiştir. Sünen'de Fâtıma bt. Ebî Hubeyş hadisinde şöyle sabit olmuştur: Bu kadın Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek, kan gördüğünden şikâyetle durumunu sormuştu. Hz. Peygamber (s.a.) kendisine: "Bu sadece bir damar(dan)dır. Bak! Kar' (hayız) zamanın geldiğinde namaz kılma. Kar' (hayız) dönemin geçtiğinde temizlen, sonra bu kar' ile diğer kar' arasında namazını kıl." buyurdu.[84] Bu hadisi sahih bir isnâdla Ebu Davud rivâyet etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) burada "kar'" lâfzını dört defa zikretmiştir ve her birisinde de "tuhr" değil, "hayız" mânasında kullanmıştır. Bu hadisten bir önceki hadisin isnâdı da böyledir. Hadis hâfızlarından birçok kimse onun sahih olduğunu belirtmişlerdir.

Süfyân'ın rivâyet ettiği: "Ay içerisinde hayız gördüğü gecelerle gündüzlerin adedine baksın." hadisine gelince, bununla bizim delil olarak kullandığımız lâfız arasında herhangi bir çelişki (teâruz) yoktur ki, bunlardan birinin diğeri üzerine tercihi sözkonusu olsun. Aksine bu iki lâfızdan biri, diğerinin tefsiri ve açıklanması mahiyetindedir ve bunun neticesinde "kar'"ın, bu hadiste sözü edilen gece ve gündüzlerin adı olduğu anlaşılmış olur Çünkü, eğer her iki hadis de bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.) kendi lâfızları ise —ki öyle gözüküyor—, bu durumda mesele açıktır. Eğer mâna ile rivâyet edilmişse, bu durumda iki lâfızdan birisinin mânası, şer'an ve dil bakımından diğerinin mânasıyla aynı olmasaydı, o takdirde Hz. Peygamber'in (s.a.) lâfzını, onun yerini tutmayacak başka bir lâfızla değiştirmesi, râviye helâl olmayacak bir husustur. Kişinin, hadisin lâfzını, kendi mezhebi doğrultusunda değiştirmesi asla caiz olamaz ve bu değiştirdiği lâfız da asla Hz. Peygamber'in(s.a.) lâfzının eşanlamlısı (müterâdifi) olmaz. Özellikle de

84. Ebu Davud, 280 ; Nesâî, 1/183,184. Senedinde Münzir b. el-Muğîre vardır. Bu zat Sadece İbn Hibban tarafından sika bulunmuştur. Ebû Hâtim onun meçhul olduğunu söyler. Dolayısıyla isnâd, müellifin dediğinin aksine zayıf olmaktadır.

râvinin, Eyyûb es-Sahtiyânî gibi hadiste imamlığı, doğruluk ve takvası müsellem birisinin böyle bir davranışa girebileceğini düşünmek mümkün değildir. Kaldı ki, o Nâfi'den daha üstün, daha bilgili bir sima olmaktadır

Kâtip olan Osman b. Sa'd , İbn Ebî Müleyke'den rivâyette bulunur: O şöyle anlatır: Teyzem Fâtıma bt. Hubeyş , Hz. Âişe'ye gelir ve :

"Ben Cehennem'e düşmekten korkuyorum; bir sene, iki sene namazı bırakıyorum!" der. Hz. Âişe:

"Hz. Peygamber (s.a.) gelinceye kadar bekle!" der. Sonunda Hz. Peygamber gelir. Hz. Âişe ona:

"Bu Fatıma'dır ve şöyle şöyle diyor?" diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.) :

"Ona söyle! Her ayda "kar'" (hayız) günlerinde namazını bıraksın!" buyurur.[85] Hâkim: "Bu, sahih bir hadistir. Kâtip Osman b. Sa'd, Basralıdır ve sikadır, hadisleri azîzdir, hadisleri toplanılabilir." demiştir. Beyhakî ise: " Bir çok kimse onu tenkit etmiştir." der. [86] Yine onda: Haccâc b. Ertât'ın İbn Ebî Müleyke ve Hz. Âişe vasıtasıyla bu hadise bir mütâbaatı bulunduğu belirtilmiştir.

Müsned'deki rivâyette, Hz. Peygamber (s.a.) Fâtıma'ya: "Kar' (hayız) günlerin geldiğinde kendini tut (namaz kılma)!..." buyurmuştur.[87]

Ebu Davud'un *Sünen*'inde, Adiy b. Sâbit — babası — dedesi senediyle, Hz. Peygamber'in (as) özürlü kadın (müstahaza) hakkında: "Kar' (hayız) günlerinde namazını bırakır, sonra yıkanır ve namazını kılar."[88] buyurduğu rivâyet edilmiştir.

Yine onun Sünen'inde şöyle rivâyet edilir: Fâtıma bt. Hubeyş, Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek, kan gördüğünden şikâyetle durumunu sormuştu. Hz. Peygamber (s.a.) kendisine: "Bu sadece bir damar(dan)dır. Bak! Kar' (hayız) zamanın geldiğinde namaz kılma. Kar' (hayız) dönemin geçtiğinde temizlen sonra bu kar' ile diğer kar' arasında namazını kıl." buyurdu.[89] Hadis daha önce geçmişti.

Ebu Davud şöyle der: Katâde, Urve — Zeyneb — Ümmü Seleme senediyle (r.a.) rivâyet eder. Buna göre Ümmü Habîbe bt. Cahş (r.a.) özür kanı görür; Hz. Peygamber (s.a.) kendisine "kar'" (hayız) günlerinde namazı terk etmesini emreder.[90]

Bu hadislerin, "Bunlar râvinin hadisin lâfzını değiştirmesinden

85. Hâkim, 1/175 ; Ahmed, 6/464 .
86. Bk. Beyhakî, *Sünen*, 1/332 . Hâfız İbn Hacer, *et-Takrîb*'de "Zayıftır." demiştir.
87. Ahmed, 6/129, 420, 464.
88. Ebu Davud, 297 .
89. Ebu Davud, 280 ; Nesâî, 1/183,184.
90. Ebu Davud, 281.

olmuştur; hadisi mâna ile rivâyet etmişlerdir." şeklindeki tenkidi dikkate alınmaz ve iltifat edilmez. Şayet, bu hadisler bu tenkidi yöneltenlerin görüşlerini destekleseydi, o zaman bunları tekrar tekrar zikrederler, ileri sürerler ve onlara karşı gelenler hakkında kıyametleri koparırlardı.

8 — "Yüce Allah, iddeti ay ile beklemek için, ay halinden kesilmiş olmayı şart koşmuştur..." şeklindeki sözünüzü ele alalım. Bunun neresinden "kar'" kelimesinin "hayız" anlamında olduğu çıkar; şeklindeki itirazınıza ise cevabımız şöyle olacaktır: Yüce Allah "üç ayı", "üç kar' " dan bedel olarak kabul etmiş ve:"Kadınlarınızdan ay halinden kesilenler..." buyurarak, asıl olan hayzın bulunmaması durumunda, onların iddetlerini aylara çevirmiştir. Burdan da, ayların kadınların artık ümitlerini kestikleri hayızdan bedel olduğu, tuhr halinden bedel olmadığı anlaşılmış olur. Bu gayet açıktır.

"Hz. Âişe hadisi, Müzâhir b. Eslem yüzünden tenkide maruz kalmıştır (ma'lûl). Ayrıca Hz. Âişe'nin bizzat kendisi de bu rivâyete muhaliftir..." şeklindeki itirazınızı anlamak kabil değildir. Şöyle ki, biz sadece sizin "Talâk (sayısın)da itibar kadınlaradır, erkeklere değildir." mevzûunda bize karşı delil olarak kullandığınız bir hadis ile istidlâlde bulunmaktayız. Mukâyeseli hukuk (hilâf) alanında telifte bulunan, yahut da köle kocanın talâkının iki olduğu konusuna istidlâlde bulunan herkes, bize karşı bu hadisi delil olarak ileri sürmektedir ve Hz. Peygamber (s.a.) köle kocanın talâkını iki kabul etmiş; talâkta kadınlara değil, erkeklere itibar edileceğini, iddette ise kadınlara itibar olunacağını belirtmiş ve: "Câriyenin iddeti iki hayızdır." buyurmuştur; demektedir. Fesübhânallah! Aynı hadis sizin delilinizi olduğu zaman illetten sâlim oluyor; fakat başkaları tarafından delil olarak kullanıldığı zaman çeşitli illetlerle muallel oluyor. Bunu anlamak mümkün değildir! Sizin bu tavrınız şâirin şu sözüne ne kadar da benziyor:

(يكون أجاجاً دونكم فاذا انتهى اليكم تلقّى نَشْرَكم فيَطِيب)

"Sizden başkaları için acı oluyor da, nasılsa size ulaşınca tatlılaşıyor, o güzelim kokunuzu alınca?!"

Doğrusu biz, sizin bize ölçtüğünüz ölçü ile kılı kılına, tam tamına size ölçmüş olduk. Muzâhir'in, hadisleriyle ihticac edilecek biri olmadığında şüphe yoktur. Bununla birlikte onun hadisini destekleyici, güçlendirici bir unsur olarak kullanmaya da bir engel yoktur. Nasıl olsa asıl delil başkasıdır.

Hz. Âişe'nin kendi rivâyetine muhalefetine gelince, hani size göre râvinin rivâyet ettiği hadise muhalefet etmesi hadisin reddini gerektirecek

bir sebep değildi? İtibar râvinin görüşüne değil, rivâyet ettiği şeye idi? Râvisinin muhalefetine bakılmaksızın nice hadislerin alınmış olduğunu, nitekim İbn Abbâs'ın, "câriye zevcenin satılması durumunda nikâhın bâkî kalacağını" içeren rivâyetini aldıklarını, fakat onun "câriyenin satılmış olması, aynı zamanda onun talâkıdır da" şeklindeki görüşüne itibar etmediklerini... söyleyenler sizler değil mi idiniz?

"Câriyenin talâkı ikidir, "kar'"ı ise iki hayızdır." şeklindeki İbn Ömer hadisini Atıyyetu'l-Avfî yüzünden reddetmenize gelince, her ne kadar çoğu hadis imamları onu zayıf kabul etmişlerse de, insanlar onun hadislerini rivâyette bulunmuşlar, dikkate almışlar, Sünen kitaplarında yer vermişlerdir. Abbâs ed-Dûrî'nin rivâyetine göre Yahyâ b. Maîn onun hakkında "sâlihu'l-hadîs" (hadisleri işe yarar) ifadesini kullanmıştır. Ebu Ahmed b. Adiyy ise: "Ondan sika olan râvilerden bir grup rivâyette bulunmuştur. Zayıf olmasına rağmen hadisleri yazılır (iʿtibâr). " demiştir. Bu durumda , onun hadisleri her ne kadar yalnız başına delil olarak kullanılamasa da, destekleyici unsur olarak kullanılabilir.

Hadisi, "İbn Ömer'in görüşü, "kar'" dan maksat "tuhr"dur; şeklindedir." diye reddetmeniz ise doğru değildir. Bu durumun hadiste bir şüphe doğuracağında kuşku yoktur. Ancak bu râvisi tarafından muhalefet edilen ilk hadis değildir. İtibar ise râvinin rivâyetine olup, şahsî görüşüne değildir. Buna verilecek cevap, yukarıda Hz. Âişe hadisinin, bizzat kendi görüşüne muhalif olması yüzünden reddi itirazınıza verilen cevapla aynıdır. Râvilerinin muhâlefeti gerekçesiyle, hadislere itirazlarda bulunmak doğru değildir.

Kocasından hulû yoluyla ayrılan kadının, bir hayız müddetle iddet beklemesini emreden hadisi reddinize gelince, biz de bu görüşte değiliz. Ulemânın bu konu hakkında iki görüşleri vardır ve her ikisi de İmam Ahmed'den rivâyet edilmiştir: Birincisi: Hulû yolu ile ayrılan kadının iddeti üç hayızdır. İmam Şâfî, Mâlik ve Ebu Hanife'nin görüşleri bu şekildedir. İkincisi: İddeti bir hayızdır. Bu da mü'minlerin emiri Hz. Osman, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs'ın görüşleri olmaktadır. Ebân b. Osmân'ın mezhebi de böyledir. İshâk b. Râhûye ve İbnü'l-Münzir de aynı görüştedirler. Delil konusunda sahih olan da budur; hakkında vârid olan hadislere teâruz teşkil edecek bir husus da bulunmamaktadır. Kıyas da hüküm olarak bunu gerektirmektedir. Bu konuyu, Hz. Peygamber'in (s.a.) hulû yolu ile ayrılan kadının iddeti hakkındaki hükmü bahsinde açıklayacağız.

Şöyle demişlerdir: Hulû yolu ile ayrılan kadının bir hayız müddetle iddet beklemesini emreden hadise, bizim bir hayız müddetle iddet

beklemesinin cevazı konusunda muhalefet etmemiz, yine o hadisin "kar'" dan maksadın "hayız" olduğu şeklindeki delâletine sizin muhalefet etmeniz için bir özür olamaz. Biz her ne kadar bir hükümde hadise muhalefet etmişsek, diğer hükmünde — ki "kar'"dan maksadın "hayız" olduğudur— ona muvâfakat etmişizdir. Siz ise her iki hükme de muhalefet etmektesiniz. Kaldı ki, "kar'"dan maksat "hayız"dır diyenler ve hulû yoluyla ayrılan kadının da bir hayızla iddet bekleyeceği görüşünde olanlar, böyle bir tenkitten de uzak bulunmaktadırlar. Onların görüşlerini ne ile reddedeceksiniz?

10 — "İstibrâ ile iddet arasında fark vardır: İddet, kocanın hakkının yerine getirilebilmesi için vacib olmuştur, dolayısıyla da onun hakkının zamanına hastır..." şeklindeki sözünüz boş bir sözdür ve tahkikten yoksundur. Çünkü kocanın hakkı hayız ve tuhr dönemlerinde ondan faydalanma cinsinde (şekillerinde) olmaktadır ve onun hakkı sadece tuhr zamanına has değildir. Nitekim iddet de hayız dönemi dahil olmadan sadece tuhr vakitlerine mahsus değildir; aksine her iki vakit de iddetten sayılmaktadır. İstibrânın tekerrür etmeyişi, onun boşanmış kadının "kar'" ında olduğu gibi, iki tarafında kan bulunan bir temizlik süresi olmasına mâni değildir. Böylece istibrâ ile iddet arasındaki farkın büyük olmadığı ortaya çıkmış oldu.

11 — "İki kar', içerisinde cimada bulunulan tuhra (temizlik süresine) eklendiğinde, onu rahmin temizliğine alem kılar..." şeklindeki sözünüz, iddetin sadece iki "kar'" dan ibaret oldduğu neticesine götürür. Çünkü, içerisinde cimada bulunulan tuhrun, rahmin temizliğine dair asla bir delâleti bulunmamaktadır. Rahmin temizliğine delâlet eden sadece iki "kar' dır. Böyle bir netice ise, nassın gereğinin hilâfına olmaktadır. "Kar'"ın, hayız kabul edilmesi durumunda, bu netice ortaya çıkmamaktadır. Çünkü yalnız başına hayız, rahmin temizliği için bir alâmet olmaktadır. Bu yüzden de, câriyelerin istibrâsı konusunda sadece onunla yetinilmiştir.

12 — "Kar'" cem etmek, toplamak demektir, hayız (kanı) tuhr zamanında toplanır..." şeklindeki sözünüzün cevabı daha önce geçmişti ve bu mânayı ifade eden kelimenin hemzeli değil "yâ"lı olduğu belirtilmişti.

"(ثلاثة) kelimesinin sonuna yuvarlak "tâ" harfinin girmesi, onun tekilinin müzekker olduğuna delâlet eder ki , o da "tuhr" dur." sözünüze karşı diyoruz ki, (قروء) kelimesinin tekili (قرء) dır ve bu müzekker bir kelimedir. Dolayısıyla üç sayısındaki yuvarlak "tâ" harfi, her ne kadar isim verildiği şey (müsemmâsı) müennes olan (حيضة) kelimesi ise de,

mânaya değil de lâfza itibarla gelmiştir. Nitekim, gelenler kadınlar olmakla birlikte lâfza itibarla (جاءني ثلاثة انفس) denmektedir. Burada da durum aynıdır.

En iyisini Allah bilir!

5 — Cariyenin İddeti:

Hür kadınla cariyenin iddeti aynıdır diyenler üç iddet âyetini delil göstermişlerdir. Ebu Muhammed b. Hazm diyor ki: "Evli cariyenin vefat ve boşanmadan ötürü beklemesi gereken iddet tamı tamına hür kadının iddeti gibidir, aralarında fark yoktur. Çünkü Allah Teâlâ, kitabında bize iddetleri öğretmiştir. Buyuruyor ki:

1- "Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kar' süresi beklerler."[91]

2-"Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları hanımlar kendi kendilerine dört ay on gün beklerler."[92]

3- "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenler ile daha henüz hayız görmemiş olanların iddeti hususunda şüphe içindeyseniz, onların iddeti üç aydır. Gebe olanların iddeti doğum yapmalarıyla tamamlanır."[93] Allah Teâlâ, bize cariyelerle evlenmeyi mübah kıldığına göre, onların iddetlerinin zikredilen iddetler olduğunu bildirmiş ve bu konuda hür kadınla cariye arasında bir ayırım yapmamıştır. Rabbin unutkan değildir. Bizim görüşümüzün benzeri seleften de nakledilmiştir. Muhammed b. Sîrîn (r.h.): "Benim görüşüme göre cariyenin iddeti ancak hür kadının iddeti gibidir. Yalnız bu konuda bir sünnetin bulunması müstesnâdır. Sünnet, uyulmaya daha müstahaktır." demiştir. Ahmed b. Hanbel de Mekhûl'ün, cariyenin iddetinin her hususta hür kadının iddeti gibi olduğu görüşünü benimsediğini kaydetmektedir. Bu görüş Ebu Süleyman'ın ve bütün arkadaşlarının görüşüdür" İbn Hazm'ın sözü burada bitiyor.

Bu konuda ümmetin çoğunluğu onlara muhalefet etmiş ve cariyenin iddeti, hür kadının iddetinin yarısı kadardır demişlerdir. Bu görüş Said b. Müseyyeb, Kâsım, Sâlim, Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Utbe, Zührî ve Mâlik gibi Medine fukahasının; Atâ b. Ebu Rebah, Müslim b. Halid vs. gibi Mekkeli fakihlerin; Katâde gibi Basra fukahasının; Sevrî, Ebu Hanife ve arkadaşları —Allah onlara rahmet eylesin— gibi Kûfe fukahasının ve Ahmed, İshak, Şâfiî, Ebu Sevr —Allah onlara rahmet eylesin— ve daha

91. Bakara, 2/228.
92. Bakara, 2/234.
93. Talâk, 65/4.

başkaları gibi hadis ehli fakihlerin görüşüdür. Bu konuda onların selefi, iki râşid halife Hz. Ömer ve Hz. Ali'dir. Allah kendilerinden razı olsun. Onların bu görüşte oldukları kendilerinden sahih senedle aktarılmıştır. Abdullah b. Ömer (r.a.) de bu görüştedir. Nitekim Mâlik, Nâfi' yoluyla onun: "Cariyenin iddeti, iki hayızdır. Hür kadının iddeti ise üç hayızdır." dediğini rivayet eder. Zeyd b. Sâbit de yine bu görüştedir, Zührî, Kabîsa b. Züeyb yoluyla Zeyd b. Sâbit'in: "Cariyenin iddeti iki hayızdır. Hür kadının iddeti ise üç hayızdır." dediğini aktarır. Hammad b. Zeyd'in, Amr b. Evs es-Sakafî yoluyla rivayetine göre Hz. Ömer (r.a.): "Cariyenin iddetini bir buçuk hayız süresi yapabilseydim, elbette yapardım." demiş ve bunun üzerine bir adam ona: "Ey Mü'minlerin Emîri! Onun iddetini bir buçuk ay yap!" diye öneride bulunmuştur.

Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc —Ebu'z-Zübeyr — Câbir b. Abdullah senediyle rivayetine göre Hz. Ömer (r.a.) boşanmış cariyenin iddetini iki hayız müddeti saymıştır.[94]

Yine Abdürrezzak'ın, İbn Uyeyne — Muhammed b. Abdurrahman — Süleyman b. Yesâr — Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd senediyle rivayetine göre Hz. Ömer (r.a.) diyor ki: "Köle iki kadınla evlenebilir, iki talakla boşar. Cariye iki hayız süresi iddet bekler; hayız olmazsa iki ay —yahut bir buçuk ay dedi— iddet bekler."[95]

Yine Abdürrezzak'ın, Ma'mer — Muğire — İbrahim en-Nehaî senediyle nakline göre İbn Mes'ûd: "Cariyeye cezanın yarısı uygulanır, ama ona ruhsatın yarısı verilmez." demiştir.[96]

İbn Vehb diyor ki: İlim adamlarından bazı kimselerin bana haber verdiklerine göre Nâfi', İbn Kusayt, Yahya b. Saîd, Rabîa ve Allah Rasûlü'nün (s.a.) ashâbı ile tâbiînden birçok âlim: "Cariyenin iddeti iki hayız süresidir." demişlerdir. Onlar diyorlar ki: Müslümanların tatbikatı da bu şekilde olagelmiştir.

İbn Vehb diyor ki: Hişam b. Sa'd'ın bana söylediğine göre Hz. Ebu Bekir Sıddîk'ın oğlu Muhammed'in oğlu Kâsım —Allah onlardan razı olsun—: "Cariyenin iddeti, iki hayız süresidir." demiştir.

Kâsım diyor ki: "Her ne kadar bu konu Allah Teâlâ'nın kitabında bulunmuyor ve bu konuda Allah Rasûlü'nden (s.a.) aktarılma bir sünnet bilmiyorsak da, insanların uygulamaları bu şekilde olmuştur." Bu söz aynen yukarıda geçti. Yine orada bu konu hakkında Kâsım ve Sâlim'in emîrin elçisine döndüğünde ona: "Bu konu, ne Allah'ın kitabında ve ne

94. Abdürrezzak, 12875. (İsnadı sahihtir).
95. Abdürrezzak, 12872 ; Beyhaki, 7/425. (İsnadı sahihtir).
96. Abdürrezzak, 12879 (Râvileri sikadır, ancak munkatı'dır. İbrahim, İbn Mes'ûd'dan işitmemiştir).

de Allah Rasûlü'nün (s.a.) sünnetinde bulunmaktadır. Ama müslümanlar bu şekilde tatbik etmişlerdir." demesini söyledikleri kaydedilmişti. (Bu görüş sahipleri) diyorlar ki: Bu konu hakkında Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer'in sözlerinden başka bir şey bulunmasaydı bile, onların bu sözleri yeterli olurdu.

İbn Mes'ûd'un (r.a.): "Cariyeye cezanın yarısını uygularsınız, ama ona ruhsatın yarısını veremezsiniz." sözü sahâbenin kıyas ve mânaları muteber saydıklarına, benzere benzerin hükmünü verdiklerine bir delildir.

Bu sahabî sözü Zâhirîlerin, usûl ve furû açısından görüşlerine aykırı olduğundan İbn Hazm bu rivayeti kusurlu bulmuş ve: "İbn Mes'ûd'dan sahih olarak rivayet edilmemiştir... Sıradan bir kimsenin bunu söylemesi uzak ihtimaldir. Ya İbn Mes'ûd gibi birinden böyle bir sözün çıkması nasıl mümkün olur?" demiştir. Onu bu rivayeti kusurlu bulmaya cüret ettiren sebep İbn Mes'ûd'dan İbrahim en-Nehaî'nin rivayet etmiş olmasıdır. Bunu Abdürrezzak, Ma'mer — Muğîre — İbrahim senediyle rivayet etmiştir. Ancak aralarındaki vasıta Alkame vb. gibi Abdullah'ın öğrencileridir. Oysa İbrahim demiştir ki: "Abdullah dedi ki..." dediğim zaman bunu, ondan bana birçok kimse aktarmış demektir. "Falan onun şöyle söylediğini haber verdi..." dediğim zaman, o rivayet adını verdiğim kimseden gelmekte demektir. İbrahim bu veya buna yakın şeyler söylemiştir. Mâlumdur ki, İbrahim'le Abdullah arasındaki kimseler, güvenilir imamlardır. Kendisi asla töhmetli yahut cerhedilmiş (muhaddislerce kusurlu bulunmuş) yahut da meçhul bir kimsenin adını vermiş değildir. Onun, kendileri aracılığıyla Abdullah'tan ilim tahsil ettiği üstadları üstün kişilikli büyük imamlardır. Onlar — denildiği gibi— Kûfe'nin kandilleri idiler. Hadiste zevk sahibi bir kimse İbrahim: "Abdullah dedi ki..." diyerek bir şey naklettiği zaman bu sözün Abdullah'tan sabit olduğunda tereddüt etmez. Ama İbrahim'in nesli içinden bir başka kimse: "Abdullah dedi ki..." diyerek bir şey aktarsa onun bu sözüne kesin güvence oluşmaz. İbrahim'in Abdullah'tan rivayeti, İbnu'l-Müseyyeb'in Hz. Ömer'den ve Mâlik'in İbn Ömer'den rivayetleri gibidir. Zira bu şahıslarla sahâbe — Allah onlardan razı olsun— arasındaki aracı kimselerin isimlerini verdiklerinde o aracıların en büyük, en güvenilir ve en doğru insanlar olduğu görülmektedir. Asla onlardan başkalarının isimlerini de vermemektedirler. Bu meselede bırak İbn Mes'ûd'u, Allah'ın kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini en iyi bilen Hz. Ömer'e, Zeyd'e ve İbn Ömer'e ve ayrıca müslümanların tatbikatına muhalefet etmesinden öte herhangi bir sahabînin görüşüne, bir sahih veya hasen hadise, hatta hali bütün ümmetçe açık bir şekilde bilinen ve diğer insanların ulaşamayıp bir iki insanın ulaşabileceği tarzda delâlet ve konumu kapalı olmayan bir

umûmî ifadeye nasıl muhalefet edebilir? Bunun imkânsızlığı, son derece açıktır.

Eğer cariyenin iddetinin hür kadının iddetinin yarısı kadar olduğunu ifade eden tâbiîn söz ve tatbikatını anlatmaya kalksak söz gerçekten uzar. Hem sonra iddetlerin anlatıldığı âyetlerin akışını iyi düşünsen, bu âyetlerin cariyeleri içermediğini, yalnızca hür kadınları içerdiğini görürsün. Zira Allah teâlâ buyuruyor ki:

"Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kar' süresi beklerler. Eğer Allah'a ve âhiret gününe inanmışlarsa onların rahimlerinde Allah'ın yarattığı çocukları gizlemeleri helâl olmaz. Burada kocaları barışmak isterlerse, karılarını geri almakta daha çok hak sahibidirler. Kadınlara örfe göre kendilerine verilen şeyin misli verilir... Karı-koca Allah'ın yasalarını yerine getirememekten korkmadıkça, kadınlara verdiklerinizden herhangi bir şey almanız helâl olmaz. Eğer Allah'ın yasalarını yerine getirememekten korkarlarsa, o zaman kadının fidye vermesinde onların üzerlerine bir günah yoktur."[97]

Bu âyet cariyeler hakkında değil, hür kadınlar hakkındadır. Zira cariyenin fidye vermesi kendisine değil, efendisine aittir. Sonra Allah şöyle buyurmuştur:

"Şayet kadını boşarsa, kadın başka bir koca ile evlenmedikçe artık önceki kocasına helâl olmaz. İkinci koca kadını boşarsa, o zaman birbirlerine dönmelerinde üzerlerine bir günah yoktur."[98]

Görüldüğü gibi Allah dönmeyi ikisine ait bir husus saymıştır. Cariye hakkında adı geçen dönme — ki bu akittir— kendisine ait değil, yalnızca efendisine ait bir haktır. Ama hür kadın için durum böyle değildir. Zira velisinin izniyle onun buna hakkı vardır. Vefat iddeti konusundaki şu âyet de böyledir:

"Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları hanımlar kendi kendilerine dört ay on gün beklerler. Bu süreyi tamamladıklarında artık kendileri hakkında örfe uygun davranışlarında size bir günah yoktur."[99]

Bu, ancak hür kadının hakkıdır. Cariyenin ise kendisi konusunda asla bir müdahalesi yoktur. Bu durum, asıl iddet konusundadır. Aylar esas alınarak beklenen iddet, bir şube ve bir bedeldir. Doğum yapma esasına göre beklenen iddette ise, hür kadınla cariye eşittir. Nitekim Allah Rasûlü'nün (s.a.) ashâbı ile tâbiîn bu görüşü benimsemiş, müslümanlar da buna göre tatbikatta bulunmuşlardır. Bu fıkhın ta kendisidir ve

97. Bakara, 2/228-229.
98. Bakara, 2/230.
99. Bakara, 2/234.

Allah'ın kitabında yer alan cariyeye, hür kadının cezasının yarısı tatbik edilir, şeklindeki hükme de uygundur. Sahâbe arasında buna aykırı görüşü olan bir zat bilinmemektedir. Allah Rasûlü'nün ashâbının Allah'ı anlayışı, onların yolundan ayrılan sonrakilerin anlayışından daha yerli yerindedir. Başarı Allah'tandır.

Muhammed b. Sîrîn ve Mekhûl dışında seleften herhangi bir kimsenin iddet konusunda hür kadınla cariyeyi eşit tuttuğu bilinmemektedir. İbn Sîrîn bu görüşünü kesin ifade etmemiş, kendi şahsî kanaati olarak haber vermiş ve böyle söylemeyi de uyulacak bir sünnetin bulunmamasına bağlamıştır. Mekhûl'ün görüşünü (İbn Hazm) herhangi bir senedle zikretmemiştir. Yalnız bu görüşü, Mekhûl'den İmam Ahmed rivayet etmiştir. Bu ise Zâhirîlere göre makbul ve sahih değildir. Şu halde yalnızca, uyulacak bir sünnetin bulunmamasına bağlanmış olan İbn Sîrîn'in görüşü dışında, seleften sizin görüşünüzü paylaşan bir kimse kalmamıştır. Kuşkusuz Hz. Ömer'in sünneti bu konuda uyulacak sünnettir. Bu konuda sahâbeden —Allah onlardan razı olsun— hiç kimse ona muhalefet etmemiştir. En iyi bilen Allah'tır.

Soru: Hz. Ömer'in (r.a.) ergenlik yaşına girmemiş cariyenin iddeti üç aydır dediği sahih olarak rivayet edilmişken, sahâbenin ve ümmetin çoğunluğunun icmâ ettiğini nasıl iddia edebiliyorsunuz? Oysa aynı görüş şu zatlardan da sahih yolla nakledilmiştir: Ömer b. Abdülaziz, Mücâhid, Hasan el-Basrî, Rabîa, Leys b. Sa'd, Zührî, Bekir b. Eşec, Mâlik ve arkadaşları, rivayetlerden birine göre Ahmed b. Hanbel. Malûmdur ki, hayızdan kesilmiş ve henüz hayız görmeyecek kadar küçük olan hanımlar hakkında aylar, üç kar'dan bedeldir. Bu da gösterir ki onlar hakkında bunun bedeli üçtür.

Cevap: Bunu söyleyenler, "Cariyenin iddeti iki hayız müddetidir." diyenlerin bizzat kendileridir. Hem o şekilde hem de bu şekilde fetvâ vermişlerdir. Onların ay hesabına göre iddet bekleme konusunda üç görüşleri vardır; bu üç görüş Şâfiî'ye aittir ve Ahmed'den gelen üç ayrı rivâyettir.

Ahmed'den gelen rivâyetlerin çoğunluğuna göre, cariyenin iddeti iki aydır. Bunu ondan bir grup arkadaşı rivayet etmiş olup, aynı zamanda Hz. Ömer'den (r.a.) gelen iki rivayetten de biridir. Bu rivayeti ondan el-Esrem ve daha başkaları nakletmiştir. Bu görüşün delili şudur: Cariyenin kurû' hesabına göre beklediği iddet, iki hayız süresidir. O halde her bir hayız yerine bir ay geçirilmiştir.

İkinci görüş: Cariyenin iddeti bir buçuk aydır. Bunu ondan el-Esrem ve el-Meymûnî rivayet etmiştir. Bu görüş Hz. Ali, İbn Ömer, İbnu'l-Müseyyeb, Ebû Hanife ve görüşlerinden birine göre Şâfiî'nin görüşüdür.

Bunun delili: Ayları iki parçaya ayırmak mümkündür. Kurû'nun aksine aylar ikiye ayrıldığında yarımşar olurlar. Meselâ, ihramlı bir kimseye avlanma cezası olarak yarım müd ceza ödemek vacib olur da, bunun yerine oruç tutmak isterse, ancak tam bir gün oruç tutması icabeder.

Üçüncü görüş: Cariyenin iddeti tamı tamına üç aydır. Bu Hz. Ömer'den (r.a.) gelen iki rivayetten biridir ve Şâfiî'nin üçüncü görüşüdür. O, zikrettiğimiz kişiler arasındadır.

Bunlara göre kurû' hesabı iddet beklemesiyle ay hesabı iddet beklemesi arasında şu fark vardır: Ay hesabında gözönüne alınan, cariyenin rahminde çocuk bulunup bulunmadığını anlamaktır. Bu ise kadın gerek hür, gerek cariye olsun— üç aydan daha aşağı bir sürede anlaşılmaz. Çünkü rahme düşen çocuk kırk gün nutfe olur, sonra kırk gün alaka olur ve sonra kırk gün de mudğa olur. İşte bu hamileliğin anlaşılması mümkün hale gelen üçüncü gelişme devridir. Bu da gerek hür, gerek cariye için aynıdır. Ama kurû' hususunda durum farklıdır. Çünkü bir tek hayız, rahimde çocuk bulunmadığına açık bir alâmettir. Bundan dolayı mülk olan cariye hakkında bu süreyle yetinildi. Evlendiği zaman hür kadınlara benzer bir durum alır ve mülk cariyeden daha şerefli olur. İşte bu sebepten iddeti, iki iddet arasına yerleştirilmiştir.

Üstad (İbn Kudâme), *el-Muğnî*'de diyor ki: Bu görüşü reddeden, sahâbenin icmâ'ına muhalefet etmiş olur. Zira onlar ihtilâf etmişler ve ilk iki görüşü ileri sürmüşlerdir. Her ne zaman onlar iki görüş üzere ihtilâf etseler, bir üçüncü görüş icat etmek caiz olmaz. Çünkü bu, onların hata etmiş olduklarını ve doğru olan görüşün onların hepsinin görüşleri dışında bulunduğunu söylemeye götürür. Ben derim ki: Bunda bir üçüncü görüş icadı yoktur. Aksine bu, İbn Vehb ve daha başkalarının nakillerine göre, Hz. Ömer'den gelen iki rivayetten biridir. Tâbiînden yukarıda adını verdiğimiz kimseler ve daha başka âlimler bu görüşte olduklarını söylemişlerdir.

6 — Hayızdan Kesilen ve Henüz Hayız Görmemiş Kadının İddeti :

Hayızdan kesilmiş ve daha henüz hayız görmemiş kadınların iddetini Allah Teâlâ kitabında şöylece açıklamıştır: "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenler ile daha henüz hayız görmemiş olanların iddeti hususunda şüphe içindeyseniz, onların iddeti üç aydır."[100]

Âlimler hayızdan kesilme yaşını sınırlamada muazzam bir görüş ayrılığı içine düşmüşlerdir. Kimileri elli yaşla sınırlandırmış ve "Kadın

100, Talâk, 65/4.

ellisinden sonra hayız olmaz." demişlerdir. Bu görüş, İshâk'ın görüşüdür ve Ahmed'den (r.a.) gelen bir rivayettir. Bu görüş sahipleri delil olarak Hz. Âişe'nin (r.a.): "Kadın elli yaşına ulaşınca, hayız gören kadınlar sınırından çıkar." sözünü ileri sürmüşlerdir.

Bir grup ise altmış yaşı ile sınırlandırmış ve: "Kadın altmışından sonra hayız olmaz." demişlerdir. Bu, Ahmed'den gelen ikinci rivayettir. Ondan gelen bir üçüncü rivayete göre, Arap kadınları ile başka kadınlar arasında fark vardır: Hayızdan kesilme sınırı Arap kadınlarında altmış, Arap olmayan kadınlarda ellidir. Kendisinden gelen dördüncü bir rivâyete göre ise, elli-altmış arasında görülen kan, şüpheli kandır; kadın orucunu tutar, namazını kılar ve farz orucu kaza eder, el-Hırakî'nin tercihi budur. Yine Ahmed'den gelen beşinci bir rivayete göre de, kan elli yaşından sonra âdet halini alır ve tekrar ederse hayız kanıdır, etmezse değildir.

Hayızdan kesilmenin süresi konusunda Şâfiî'nin (r.a.) açık ve net bir ifadesi bulunmamaktadır. Ona ait iki görüş vardır:

1- Kadının yakınlarının hayızdan kesilme yaşıyla bilinir.

2- Bütün kadınların hayızdan kesilme yaşı gözönüne alınır.

Birinci görüşe göre, gözönüne alınacak olan bütün yakınları mı yoksa asabesi olan kadınlar mı, yoksa hassaten kendi bulunduğu şehirdeki kadınlar mıdır? Bu konuda üç ayrı bakış açısı vardır. Sonra yakınlar gözönüne alınır dendiğinde, onların âdetleri ayrı ayrı olursa, âdet süresi en az olana mı, yahut en çok olana mı, yoksa dünyada âdet süresi en az olan kadına mı itibar olunur? Bu hususta da, üç ayrı bakış açısı vardır.

İkinci görüş yani bütün kadınlar gözönünde bulundurulur görüşü Şâfiî"ye (r.a.) aittir. Sonra Şâfiî'nin arkadaşları bunun bir sınırı bulunup bulunmadığı hususunda iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir:

1- Sınırı yoktur: Şâfiî'nin ifadesinden anlaşılan budur.

2- Sınırı vardır. Sonra bu ikinci görüş sahipleri iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir:

a- Sınır altmış yaştır. Bunu Ebu'l-Abbas b. Kâs ile Üstad Ebu Hâmid söylemiştir

b- Sınır altmış ikidir: Bunu da *el-Mühezzeb*'de Üstad Ebu İshak ile *eş-Şâmil*'de İbnu's-Sabbâğ söylemiştir.

İmam Mâlik'in (r.a.) arkadaşları, hayızdan kesilme yaşı için herhangi bir sınır koymamışlardır.

Aralarında Şeyhulislâm İbn Teymiye'nin de bulunduğu daha başkaları ise diyorlar ki: Hayızdan kesilme yaşı, kadına göre değişir. Bu yaşın, bütün kadınların birleştiği bir sınırı yoktur. Âyette kastedilen her

kadının kendisinin hayız görmekten ümidini kesmesidir. Çünkü âyette "hayızdan kesilme" anlamına gelen "ye's" kelimesi, ümitvar olmanın zıttıdır. Kadın hayızdan ümidini kesmiş ve artık hayız görmeyi ümit etmiyorsa, yaşı kırk veya bu civarda da olsa âyise (=hayızdan kesilmiş) demektir. Başkası, elli yaşında da olsa hayızdan kesilmeyebilir.

Zübeyr b. Bekkâr kaydetmiştir ki, bazıları: "Elli yaşında ancak Arap kadın doğurur. Altmış yaşında ise yalnızca Kureyşli kadın doğurur." demişlerdir. Zübeyr b. Bekkâr diyor ki: Ebu Ubeyde b. Abdullah b. Rabîa'nın kızı Hind, Musa b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebu Tâlib'i — Allah ondan razı olsun— altmış yaşında iken doğurmuştur. Hz. Ömer'den sahih senedle rivayet edildiğine göre boşanan ve bir yahut iki hayız gören, sonra hayız hali ortadan kalkan ve kalkmasının sebebini bilmeyen bir kadın dokuz ay bekler, hamile olduğu anlaşılırsa (doğuma kadar) ne âlâ, aksi takdirde üç ay iddet bekler. Aralarında Mâlik, Ahmed ve kadîm görüşünde Şâfiî'nin de bulunduğu çoğunluk, bu konuda Hz. Ömer'e muvafakat etmiştir. Diyorlar ki: Kadın, hamilelik müddetinin çoğunluğunu bekler, sonra da hayızdan kesilmiş kadının iddetini bekler ve sonra otuz veya kırk yaşında bile olsa başkalarıyla evlenmesi helal olur. Bundan çıkarılacak sonuç, Hz. Ömer ile ona uyan selef ve halef ulemasına göre, kadın elli yaşından önce, kırk yaşından önce hayızdan kesilebilir ve onlara göre kadınların hayızdan kesilmelerinin sınırlı bir vakti yoktur; aksine böyle birisi otuz yaşında hayızdan kesilebileceği gibi, başkası elli yaşına ulaşsa da hayızdan kesilmeyebilir.

Hayız hali ortadan kalkan, ama bunun sebebini bilmeyen kadını dokuz ay geçtikten sonra hayızdan kesilmiş saydıklarına göre, ya alındığı takdirde kadının bir daha hayız göremeyeceği bir ilaç kullanmış olması, ya da âilesi ve akrabası kadınlar arasında yerleşik bir âdet olması yollarından biriyle hayzının kesilmesinin sebebini bilen kadının elli yaşına ulaşmamış bile olsa hayızdan kesilmiş sayılması daha münasiptir. Ama hayız hali hastalık, süt emzirme yahut hamilelik gibi bir sebeple ortadan kalkarsa, durum böyle değildir. Zira bu kadın hayızdan kesilmiş sayılmaz. Çünkü bu gibi haller ortadan kalkar.

Şu halde üç basamak vardır: Birisi: Kadının bir yıl arayla hayızdan kesilmesi ve bu halin peşi peşine bir kaç yıl devam etmesi suretiyle kati bilinen bir hayızdan kesilmeden ötürü hayız halinin ortadan kalkması, sonra bunun ardından erkeğin kadını boşaması. İşte bu durumdaki kadın ister kırk yaşında, ister daha küçük, isterse daha büyük olsun, Kur'an'ın ifadesine göre üç ay idet bekler.

Bu kadın üç ay beklemeye, sahâbe ve âlimler çoğunluğunun dokuz ay beklemesinden sonra bunun ardından üç ay daha beklemesine

hükmettiği kadından daha layıktır. Zira o kadın hayız oluyordu ve hayızlı iken boşanmıştı; boşanmayı müteakip hayız hali ortadan kalktı, ama hangi sebeple kalktığını bilmiyordu. İşte böyle bir kadına hamileliğin çoğunlukla sona erdiği sürenin bitiminden sonra hayızdan kesilmiş kadın hükmü verildiğine göre, ya şu durumdaki kadına ne demeli? İşte bu sebeple Kadı İsmail, *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde diyor ki: Allah Teâlâ hayızdan kesilme meselesini şüpheyle birlikte zikrederek: "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenlerin iddetleri hususunda şüphe ederseniz, onların iddetleri üç aydır."[101] buyurmuştur. Sonra Hz. Ömer'den (r.a.) Kur'an'ın açık ifadesine uygun bir söz nakledilmiştir. Zira o demiştir ki: "Boşanan herhangi bir kadın bir-iki hayız görür, sonra hayız hali ortadan kalkar ve ne sebeple hayzının kesildiğini bilmezse dokuz ay bekler. Sonra üç ay iddet bekler." Hayız halini ortadan kaldıran sebebi bilmediğine göre, şüpheli bir durum sözkonusudur. İşte bu sebepten ötürü Hz. Ömer burada bu hükmü vermiştir. Buna uymak "Bir kimse, bir yahut iki talâkla karısını boşadıktan sonra kadının hayız hali ortadan kalksa ve kadın genç yaşta olsa, otuz sene iddet bekler. İki yıl geçtikten sonra bir çocuk dünyaya getirse adamı bağlamaz." diyenin görüşünden daha bağlayıcı ve daha münasiptir. Bu zat, geçmiş müslümanların icmâ'ına muhâlefet etmiştir. Zira onlar, kadın iddet içinde bulunduğu sürece doğan çocuğun, babanın nesebine katılacağı konusunda icmâ etmişlerdir. Şu halde herhangi bir kimsenin: "Bir adam karısını bir yahut iki talâkla boşar ve kadın iddet içinde bulunduğu sürece aralarında birbirine mirasçı olma vs. gibi karı-kocalık hükümleri yürürlükte bulunur, ama kadın bir çocuk dünyaya getirirse doğan çocuğun nesebi adama bağlanmaz." demesi nasıl caiz olur? Oysa boşanma iddetinden anlaşılan o ki, bu iddet çocuğun kendisinden meydana geldiği zifaf olarak görülmüştür. Öyleyse dünyaya gelen çocuk adamı bağlamazken, kadın nasıl iddette olabilir?

Ben derim ki: Bu Kadı İsmail'in Ebu Hanife'ye yöneltti̇ği susturucu itirazıdır. Çünkü Ebu Hanife'ye göre en kısa hamilelik müddeti iki senedir[102]; iddeti sırasında şüphe içinde olan kadın, hayızdan kesilme yaşına kadar iddette kalır ve böylece iddetini tamamlamış olur. Kadı İsmail, aynı şekilde sonraki görüşüne göre de Şâfiî'ye susturucu itiraz yöneltmektedir. Ancak Şâfiî'ye göre hamilelik müddeti dört senedir; kadın bu süreden sonra bir çocuk dünyaya getirecek olursa boşandığı adamdan

101. Talak, 65/4.
102. Metinde bu şekildedir ve yanlıştır. Çünkü Ebu Hanife'ye göre en uzun hamilelik süresi iki yıldır. Bk. Hidâye, 2/36.

iddet beklemekte olduğu halde, çocuğun nesebi adama bağlanmaz.

Kadı İsmail diyor ki: Ümit kesmenin oranı birbirinden farklı olur. Ümitsizliğe düşmek, ümit etmek ve zannetmek kavramları da böyledir. Böyle olanlarda söz genişler. Bu ifadelerden biri kullanıldığı vakit meydanda olan mâna derecesine indirilir, öylece anlaşılır. Meselâ, insan, kendisine göre çoğunluk ihtimal hastanın iyileşmeyeceği yönünde olunca: "Hastamdan ümidimi kestim." ve yine kendisine göre çoğunluk ihtimal gelmeyeceği yönünde olunca da: "Kayıp adamımdan ümidimi kestim." der. Oysa kayıp şahıs, yahut hastası ölse de: "Ben ondan ümidimi kestim." deseydi, insanlara göre söz yerli yerinde söylenmiş olmazdı. Ancak söylediği sözde kastettiği mânanın anlaşılması durumu müstesnâ. Mesalâ: "Hastalığında ölecek korkusuyla endişe içindeydim. Ölünce ümitsizlik yerini buldu." demiş olması gibi. Söz işte bu ve benzeri anlamlara yorumlanır. Ancak ümit kesme ifadesi kullanıldığında çoğunlukla ümit kesmede baskın taraf o şeyin olmayacağı yönünde olur. Ne ümidini kesen, ne de ümitvar olan kimse o şeyin olacağını yahut olmayacağını kesinlikle bilir. Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Evlenme ümidi kalmayan, ihtiyarlayıp oturmuş kadınlara, süslerini açığa çıkarmamak şartıyla dış elbiselerini çıkarmalarından ötürü bir günah yoktur."[103] Ümit etme (recâ), ümidi kesmenin (ye's) zıttıdır. İhtiyarlayıp oturmuş kadının bazen evlenmesi mümkündür. Ancak halk nazarında baskın olan taraf, erkeklerin onlara rağbet etmeyecekleri yönündedir. Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Ümitsizliğe düşmelerinin ardından yağmuru yağdıran O'dur."[104] Âyette geçen kunût (ümitsizliğe düşme) kelimesi, ye's gibidir. Yağmurun yağmayacağını kesin olarak bilmiyorlardı; ancak yağması uzun süre gecikince kalplerine ümitsizlik düştü. Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Peygamberler ümitsizliğe düşüp yalanlandıklarını sandıkları bir sırada, onlara yardımımız yetişmiştir."[105] Ümitsizliğe düşenlerin peygamberler olduğunu zikrettiğine göre bu, tam kanaat getirdikleri bir kesinlik olmaksızın kalplerine bir ümitsizlik düştüğüne delildir. Çünkü bu konuda kesin bilgi onlara ancak Allah katından gelir. Nitekim Hz. Nuh kıssasında: "Nuh'a: 'Senin milletinden inanmış olanlardan başkası inanmayacaktır. Onların yapageldiklerine üzülme.' diye vahyolundu."[106] buyurmakta; Hz. Yusuf kıssasında ise Allah Teâlâ: "Ondan ümitlerini kesince, aralarında konuşmak üzere bir kenara çekildiler."[107] buyurmaktadır. Buradan açık bir şekilde anlaşılan onların ümitlerini

---

103. Nûr, 24/60.
104. Şûrâ, 42/28.
105. Yusuf, 12/110.
106. Hûd, 11/36.
107. Yusuf, 12/18.

kesmelerinin kesin bir bilgi olmadığıdır.

İbn Ebi Üveys — Mâlik — Hişam b. Urve — babası (Urve b. Zübeyr) senediyle bize rivayet olunduğuna göre, Hz. Ömer (r.a.) verdiği hutbede: "Ey insanlar! Biliniz ki, tamahkâr olup ümit beslemek fakirliktir. Ümit kesmek, zenginliktir. Kişi bir şeyden ümidini kesince, ondan müstağni kalır." derdi. Görüldüğü üzere Hz. Ömer ümit kesmeyi (ye's), ümitvar olma ve tamahkârlık etme (tama') karşılığı olarak kullanmıştır. Ahmed b. Muaddil'in, eski bir şâire ait bir dişi deveyi tasvir eden şu şiiri okuduğunu işittim

صفراء من تلد بنى العباس صيرتها كالظبي فى الكناس
تدر أن تسمع بالإبساس فالنفس بين طمع و ياس

"Sapsarı... Abbasoğulları mirasından,
Onu, koruluk içinde gizlendiği yataktaki,
Bir ceylan gibi eyledim.
Sağıldığı anda 'Bis! Bis!' sesini işitince,
Boşaltıverir memelerindeki sütü.
Artık nefsim ümit (tama') ve ye's arasında..."

Burada şâir tama' kelimesini ye's mukabili kullanmıştır.

Süleyman b. Harb — Cerir b. Hâzim — A'meş — Sellâm b. Şurahbil senediyle bize rivayet edildiğine göre, Habbe b. Halid ile Sevâ b. Hâlid, Hz. Peygamber'e (s.a.) gelip: "Bize bir şey öğret." dediler. Sonra Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: "Başlarınız kımıldadığı sürece, hayırdan ümit kesmeyin. Çünkü her bir kul, kızıl olarak doğar, üzerinde bedenini örtecek incecik bir elbise bulunmaz. Sonra Allah onu rızıklandırır ve ona verir."(108)

Ali b. Abdullah'ın bize İbn Uyeyne'den rivayetine göre Hişâm b. Abdulmelik, Ebu Hâzim'e: "Ey Ebû Hâzim! Ne malın var?" diye sordu. O da: "En hayırlı mal, Allah'a güvenim ve insanların ellerindeki varlıklardan ümidimi kesmemdir." dedi. Kadı İsmail diyor ki: Bu sayılamayacak kadar çoktur. (Kadı İsmail'in sözleri) bitti.

Üstadımız diyor ki: Bu konuda kadınların süregelen bir âdetleri yoktur. Öyle ki, kimileri ergenlik yaşına girse de aybaşı görmez; kimileri çok kısa aybaşı görür ve hayız halleri arasındaki zaman uzar ve hatta senede bir defa hayız olur. Bu yüzden âlimler iki hayız arasındaki temizliğin bir sınırı bulunmadığında görüş birliğine varmışlardır. Kadınların çoğunluğu her ay bir kere hayız olur, hayız halleri çeyrek ay

108. Ahmed, 3/469 ; İbn Mâce, 4165. Senedde geçen Sellâm b. Şurahbil'i İbn Hibbân'dan başkası sika saymamıştır. Diğer râvileri sikadır.

sürer ve temizlik zamanları ise bir ayın dörtte üçünü kapsar. Kimi kadınlar nem oranlarının düşüklüğünden dolayı, birkaç ayı hayızdan temiz olarak geçirir; kimi kadınlara kuruluk çabuk sirayet eder ve böylece hayızı kesilir, elli yaşından hatta kırk yaşından küçük olsa da hayızdan-nifastan tamamen kesilebilir; kimi kadınlara da kuruluk çabuk sirayet etmez ve dolayısıyla elli yaşını da geçse hayız görebilir... Üstad devamla diyor ki: Ne Kur'an'da, ne de hadislerde hayızdan kesilmenin yaşı sınırlandırılmıştır. Şayet (âyette geçen) hayızdan kesilenler ifadesiyle elli, altmış yahut daha başka bir yaşta olanlar kasdedilmiş olsaydı "şu şu yaşa ulaşanlar" denirdi, "hayızdan kesilenler" denmezdi. Hem yukarıda da geçtiği üzere sahâbe —Allah onlardan razı olsun— bundan önce hayız hali ortadan kalkan kadını hayızdan kesilmiş saymışlardır. Hayızdan kesilmelerinin vaktinde de (bu halin) varlığı ihtilâflıdır, ittifaklı değildir. Hem Allah Teâlâ: "Hayızdan kesilenler" buyurmuştur. Şayet bunun belli bir vakti olsaydı, gerek kadın, gerekse başkaları kadınların hayızdan kesilmelerini bilmede eşit konumda olurlardı. Oysa Allah Teâlâ "kadınlar" ifadesini hayızdan kesilenler olmakla tahsis etmiştir. Nitekim bu ifadeyi "daha henüz hayız görmemiş olanlar" diyerek de tahsis etmiştir. Şu halde hayız görmüş olan, hayız görmekten ümidini kesebilir. Bu ise şüphe içinde olmaktan farklı bir durumdur. Zira Allah Teâlâ: "siz (erkekler) şüphe ederseniz" buyurmuş, "onlar (kadınlar) şüphe ederlerse" buyurmamıştır. Yani siz onların günleri konusunda şüphe eder kuşkuya düşerseniz, işte hükmü budur, tefsirciler cemaatinin söyledikleri değildir. Nitekim İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde Cerîr ve Musa b. A'yen (hadisin metni bu şahsa aittir) — Mutarrif b. Tarîf — Amr b. Sâlim senediyle rivayetine göre Übey b. Ka'b anlatıyor: "Ey Allah'ın Rasûlü! Medinede bir takım insanlar, küçük, yaşlı ve hamile kadınların iddetleri konusunda Allah'ın Kur'an'da zikretmediği şeyleri söylüyorlar." dedim. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu süredeki şu âyetleri indirdi: "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenler ile daha henüz hayız görmemiş olanların iddeti hususunda şüphe içindeyseniz, onların iddeti üç aydır. Gebe olanların iddeti doğum yapmalarıyla tamamlanır."(109) Hâmile bir kadının iddeti doğum yapıncaya kadardır. Doğum yapınca iddeti sona erer.(110) Cerîr'in rivayet ettiği metne göre Übey b. Ka'b şöyle anlatıyor: "Ey Allah'ın Rasûlü! Medine halkından bazı kimseler kadınların iddetleri hakkında gelen Bakara süresindeki âyet inince: 'Kadınların iddetleri konusunda Kur'an'da bazı hususlar zikredilmedi. Küçük kadınların, hayızdan kesilen yaşlı kadınların ve hamile olanların iddetleri açıklanmadı.' dediler."

---

109. Talâk, 65/4.

110. İbn Kesir, 4/308. Senedi mürseldir. Bk. Câmiu'l-Beyân, 28/141.

dedim. Bunun üzerine hayızdan kalan kadınlar hakkında: "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenlerin iddetleri konusunda şüphe ederseniz..."[111] âyeti indi. Sonra İbn Ebî Hâtim: "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenler..." âyetini Saîd b. Cübeyr'in:"Yani hayızdan kesilme yaşına girmiş olup hayız görmeyen yaşlı yahut hayızdan kalmış ve artık hiç hayız görmeyen kadınlar..." diye tefsir ettiğini; âyetteki "şüphe ederseniz" kısmını ise "Kuşkuya düşerseniz, onların iddetleri üç aydır." diye yorumladığını rivayet eder. Mücâhid'in de "şüphe ederseniz" kısmını "Hayızdan kalmış olan, yahut henüz hayız görmemiş bulunan kadının iddetini bilmiyorsanız, onların iddetleri üç aydır." diye tefsir ettiğini nakletmiştir. Şu halde Allah Teâlâ'nın "şüphe ederseniz" sözünden maksadı şudur: Onların hükümlerini soruyor, hükümlerini bilmiyor ve bu konuda kuşku duyuyorsanız, size bunu açıkladık. İşte bu kalbinde şüphe ve tereddüt kalksın diye kulun açıklanmasını talep ettiği, Allah'ın ona olan nimetini beyandır. Ama ilim talebinden yüz çeviren kimse için bu sözkonusu değildir. Hem kadınlar hayızın başlangıç yaşında da birbirlerine eşit değillerdir. Kimisi on, kimisi on iki, kimisi on beş , kimisi de daha ileri yaşta hayız görmeye başlar. Aynı şekilde hayızdan kesilme yaşı olan "hayız yaşının sonu" hususunda da birbirlerine eşit değilerdir. Hadiseler buna şâhittir. Hem ayrıca âlimler ergenlik yaşına girdiği halde hayız görmeyen kadının, üç ay mı, yoksa hayız hali ortadan kalkan ama sebebini bilmeyen kadın gibi bir sene mi iddet bekleyeceği konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu konuda İmam Ahmed'in iki rivayeti vardır. Ben derim ki: Âlimlerin çoğunluğu üç ay iddet bekleyeceğini söylemişler ve üç ay iddet beklemeyi icabettiren küçüklük için bir sınır koymamışlardır. Aynı şekilde üç ay iddet beklemeyi gerektiren yaşlılık için de bir sınırın olmaması gerekir. Bu açıktır. Allah'a hamdolsun.

7 — Vefat İddeti:

Vefat iddeti, Kocanın ölümüyle vacip olur. İster. zifafa girmiş bulunsunlar, isterlerse girmemiş olsunlar farketmez. Bunda ittifak vardır. Nitekim Kur'an ve sünnetin umumî ifadeleri bunu göstermektedir. Âlimler gerek karı—kocanın zifaftan önce birbirlerine mirasçı olacakları konusunda, gerekse nikâh akdi sırasında belirlenmiş olduğu takdirde mehirin yerini bulacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü ölüm akdin sona ermesi olduğundan ötürü onunla hükümler oturur ve dolayısıyla hem karı—koca birbirlerine mirasçı olur, hem mehir yerini bulur ve hem

111. Talâk, 65/4.

de iddet vacip olur.

Âlimler iki meselede ihtilaf etmişlerdir: Birinci mesele: Mehir, nikâh akdi sırasında belirlenmemiş olduğu zaman mehr-i misil vacip olur mu? Ahmed, Ebu Hanife ve iki görüşünden birine göre Şâfiî vacip olacağı görüşündedir. Ama Mâlik ve diğer görüşüne göre Şâfiî vacip olmaz demişlerdir. Yukarıda kaydedilen Berva' bt. Vâsık'ın rivayet ettiği mânası açık, senedi sahih hadiste de geçtiği üzere Allah Rasûlü (s.a.) vâcip olacağına hükmetmiştir. Bu şekilde hadis gelmemiş olsaydı bile bu hüküm, kıyasın ta kendisi olurdu. Çünkü ölüm, nikâh sırasında belirlenen mehrin yerine ulaştırılması ve iddetin vacip olması konularında zifaf yerine geçirilmiştir.

İkinci mesele: Üvey kızın haramlığı, annesiyle zifafa girme halinde gerçekleştiği gibi, annesinin ölümüyle de gerçekleşir mi? Bu konuda sahâbeye ait iki görüş vardır, her ikisi de Ahmed'den rivayet edilmiştir.

Sözün özü: Bu konudaki iddet rahimde çocuk bulunup bulunmadığını anlamak maksadıyla beklenilen bir iddet değildir. Zira boşama iddetinin aksine bu iddet, zifaftan önce de vacip olur.

Âlimler vefat iddeti ve daha başka iddetlerin hikmeti konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri rahimde çocuk bulunup bulunmadığını anlamak içindir demiş ve bu görüşe pek çok itirazlar ileri sürülmüştür. Bazıları: 1- Vefat halinde beklenilen iddet zifaftan önce de vaciptir. 2- Üç kar' müddetidir. Oysa istibrâ eden cariyede olduğu gibi, rahimde çocuk bulunup bulunmadığını anlamak için bir hayız yeterlidir. 3- Yaş küçüklüğünden yahut yaşlılıktan ötürü rahminde çocuk bulunmadığı kesinlikle bilinenler hakkında da üç ay iddet beklemek vaciptir.

Kimi âlimler ise: "Bu taabbudî bir meseledir; mânası akılla anlaşılmaz." demişlerdir. Bu da iki yönden tutarsızdır:

1- İnsanların pek çoğu veya çoğunluğu anlamasa bile, şeriatteki her bir hükmün mutlaka bir hikmeti vardır.

2- İddetler, hâlis ibâdetler cümlesinden değildir; aksine bunlarda karı-kocanın, çocuğun ve (kadınla) evlenecek kimsenin hakkının gözetilmesi faydaları yatmaktadır.

Üstadımız İbn Teymiye der ki: Şöyle söylemek doğrudur: Vefat iddeti nikâhın sona ermesine bir saygı ve kocanın hakkını gözetme anlamı taşımaktadır. Bundan dolayı kocası ölen kadın, vefat iddeti sırasında kocanın hakkına riayet için yas tutar. Dolayısıyla iddet büyük bir öneme ve konuma sahip olan nikâh akdinin hakkını koruyan bir alan kılınmıştır. Böylece birinci şahsın nikâhı ile ikinci şahsın nikâhı arasına bir fâsıla girmiş olur ve aynı kadınla nikâhlanan kimseler hemen birbirini

takip etmiş olmaz. Bakın, Allah Rasûlü'nün (s.a.) hakkı büyük olduğundan kendisinden sonra, başka kimselerin onun hanımlarıyla evlenmeleri haram sayılmıştır. Bu Hz. Rasûl'ün husûsiyetlerindendir. Çünkü O'nun dünyadaki hanımları âhirette de O'nun hanımları olacaktır. Ama başkaları için bu sözkonusu değildir. Zira kadının kocasından başkasıyla evlenmesi kendisine haram olsaydı, kocası ölen kadın zarar görürdü. İkinci koca, kadın için birincisinden daha hayırlı da olabilir. Ancak kadın birinci kocasının çocuklarının bakımıyla uğraşıp evlenmezse, bundan dolayı kendisi övgüye lâyık ve bu davranışı müstahap olur. Hz. Peygamber (s.a.) bir hadiste, orta ve işâret parmaklarını göstererek şöyle buyurdu: "Asalet ve güzellik sahibi, kocasız kalmış ve kendisini çocuklar ayrılıncaya yahut ölünceye kadar yetimlerine vakfetmiş, yanakları çukurlaşmış kadınla ben şu ikisi gibi olacağız."[112] Haramlığını icabettiren bir durum olduğu vakit artık kadının bekleyeceği müddetten daha azı geçerli olmaz. Oysa cahiliye döneminde bir sene bekleme süresi vardı; Allah Teâlâ bunu dört ay on güne indirerek hafifletti. Saîd b. Müseyyeb'e: "On gün de ne oluyor?" diye sorulunca: "O süre içinde ruh üflenir." cevabını verdi. İşte bu müddetin geçmesiyle ihtiyaç duyulması halinde rahimde çocuk bulunup bulunmadığı anlaşılır ve buna ihtiyaç olmadığında da, kocanın hakkı yerine getirilmiş olur.

8 — Boşanma İddeti:

İşte problem olan budur Çünkü bu iddete, bunu illet göstermek mümkün değildir. Zira ancak cinsî ilişkiden sonra vacip olur. Hem boşanma nikâh bağını koparmış olup, bu yüzden böyle bir durumda nikâh akdi sırasında konulan mehrin yarısı verilir ve mehr-i misil düşer.

O halde denilir ki: Doğruya ulaştıran Allah'tır: Boşanma iddeti, kocanın bu süre içerisinde boşamadan dönebilme imkânı kalsın diye vacip kılınmıştır. Bu iddette, hem kocanın, hem Allah'ın, hem çocuğun ve hem de kadınla evlenecek ikinci şahsın hakkı vardır. Kocanın hakkı, iddet içerisinde boşamadan vazgeçebilme imkânına sahip olabilmesidir. Allah'ın hakkı, kadına evinden ayrılmamasının vacip oluşudur. Nitekim Allah Teâlâ, bunu açıkça bildirmişdir. Ahmed'in açık ifadesi ve Ebu Hanife'nin mezhebi de bu yoldadır. Çocuğun hakkı, nesebinin zayi olup cinsî ilişkide bulunan iki erkekten hangisine ait olduğunun bilinmemesi gibi bir durumun ortaya çıkmamasıdır. Kadının hakkı, hem mirasçı olabilen ve hem de kendisine mirasçı olunabilen bir zevce olmasından

112. Ahmed, 6/29 ; Ebu Davud, 5149 (Senedinde en-Nahhâs b. Kâsım vardır, zayıftır).

ötürü, iddet süresince kendisine nafaka ödenmesidir. İddetin kocanın hakkı olduğunu şu âyet göstermektedir: "Ey inananlar! Mü'min kadınları nikâhlayıp da sonra kendilerine dokunmadan onları boşadığınızda sizin onların üzerlerine sayacağınız iddet yoktur. "[113] "Sizin onların üzerine sayacağnız bir iddet yoktur." cümlesi iddetin, kadının üzerinde, kocanın bir hakkı olduğuna delildir. Ayrıca Allah Teâlâ, buyuruyor ki: "Bu arada kocaları, geri almaya daha çok hak sahibidirler."[114] Görüldüğü gibi Allah, kocayı, iddet içerisinde boşadığı karısını geri almaya daha çok hak sahibi saymıştır. Bu, onun hakkıdır. İddet üç kar' yahut üç ay olduğu zaman kocanın durumunu gözden geçirip karısını tutma ya da salıverme konusunda düşünebilmesi için bekleme süresi uzamış olur. Nitekim Allah Teâlâ, karısına yaklaşmamaya yemin eden kimsenin durumunu gözden geçirmesi, karısını tutma ve ona geri dönme ya da boşama konusunda düşünebilmesi için ona dört aylık bekleme süresi tanımıştır. Karısını boşayan adamın seçimli kılınışı, tıpkı karısına yaklaşmamaya yemin eden adamın muhayyerliği gibi sayılmıştır. Ancak karısına yaklaşmamaya yemin eden kimse için dört aylık süre tanınmıştır. Nitekim durumlarını gözden geçirmeleri için (müşriklere de Tevbe süresi, 8/2'de) yeryüzünde gezip dolaşmaları için dört aylık bir süre tanınmıştır.

Bunu ortaya koyan delillerden biri de, Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: "Kadınları boşadığınızda sürelerine ulaştılar mı, aralarında meşrû tarzda anlaştıkları takdirde artık kendilerini kocalarına nikâhlamalarına engel olmayın."[115] Süreye ulaşmak, ona erişmek, varmak demektir. Bu âyette süreye ulaşma, süreyi aşma anlamındadır. "Sürelerine ulaştıklarında onları meşrû surette tutun."[116] âyetinde ise bu, süreye yaklaşma, yakın olma anlamındadır. Sonra bu âyet hakkında iki görüş vardır: 1- Bu bir zaman sınırıdır. Bu sınır da üçüncü hayıza adım atmak yahut üçüncü hayız ya da dördüncü hayız kanının kesilmesidir. Buna göre bu süreye ulaşma işi, kadının gücü dahilinde olan bir şey değil demektir. 2- Denilmiştir ki: Aksine bu kadının fiili olup, sahâbenin çoğunluğunun söylediği üzere yıkanıp gusletmedir. Gusletmek suretiyle kocanın, karısıyla cinsî ilişkiye girmesi helâl olduğu gibi, kadının da kocasının kendisinden istifadesine imkân tanıması helâl olur. Onlara göre gusletmek, gerek akit anlamındaki nikâhta ve gerekse cinsî ilişki anlamındaki nikâhta şarttır.

113. Azhâb, 33/49.
114. Bakara 2/228.
115. Bakara, 2/232.
116. Bakara, 2/231.

Bu konuda âlimlerin dört ayrı görüşü vardır:

1- Zâhirilerden bir takım kimselerin söyledikleri üzere gusletme, ne onda ne bunda bir şartır.

2- Her ikisinde de şarttır. Nitekim Ahmed ve yukarıda kaydedildiği üzere sahâbenin çoğunluğu bu görüştedir.

3- Cinsî ilişki anlamındaki nikâhta şart, akit anlamındaki nikahta şart değildir. Mâlik ve Şâfiî bu görüştedirler.

4- Her iki halde de gusletme yahut onun yerine geçen bir namaz vaktinin geçmiş olması ve hayızın, süresinin çoğunluğu geçtikten sonra kesilmesi suretiyle temizliğe hükmetme şarttır. Nitekim Ebu Hanife böyle söylemektedir. Ona göre, kadın gusletmeden önce adam boşamadan vazgeçerse, kadının gusletmesi kocanın kendisiyle cinsî ilişkiye girebilmesi içindir. Aksi takdirde bu gusül kadının başkasına helâl olabilmesi içindir. Gusletmek suretiyle hayızın tamama ve sona ermesi gerçekleşmiş olur. Nitekim Allah Teâlâ: "Temizlendikleri vakte kadar onlara yaklaşmayın, iyice temizlendiklerinde Allah'ın size emrettiği yerden onlarla cinsî ilişkiye girin."[117] buyurmaktadır. Allah Teâlâ, kadına üç kar' beklemesini emretmiştir. Bu üç kar' geçince kadın süresine ulaşmış olur. Allah Teâlâ, kadın iki kar'ı müteakip kocasından bâin olur, buyurmamıştır ki, süreye ulaşıldığında kocayı, kadını tutma yahut salıverme arasında seçimli kılsın. Sahâbenin —Allah onlardan razı olsun— anladığı üzere, Kur'ân'ın zâhirine göre üç kar'ın bitiminde koca karısını meşrû şekilde tutma ya da iyilikle salıverme arasında seçimli olur. Buna göre Kur'ân'da geçen "süreye ulaşma" ifadesi bir tektir, iki kısım değildir. Hatta bu, müddetin geçirilmesi ve tamamlanması suretiyle gerçekleşir. Bu husus tıpkı şu âyetlerde olduğu gibidir: Allah Teâlâ, cehennem halkının: "Bize tayin ettiğin sürenin sonuna ulaştık."[118] diyeceklerini haber vermektedir.

"Sürelerine ulaştıklarında kendileri hakkında meşrû surette davrandıkları zaman size bir günah yoktur."[119]

"Süreye ulaşmak, ona yaklaşmakdır." diyenler, şu şekilde yorumlamışlardır: "Kadın, evlenme teklifi yapanlara helâl olduktan sonra koca, ona geri dönmeye daha müstehak olarak kalmaz. Ancak kadın başkasına helâl olmadığı sürece koca, boşadığı karısına dönmeye daha müstehak olur. Başkasının o kadınla evlenmesi helâl olduğu vakit, artık eski koca dünürcülerden biri durumunda olur."

Bu yorumun kaynağı, süreye ulaşmakla kadının başkasına helâl

117. Bakara 2/222.
118. Enam, 6/128.
119. Bakara 2/234.

olacağı zannıdır. Oysa Kur'an buna delâlet etmez. Aksine Kur'ân, kadına üç ay beklemeyi görev saymış ve süresine ulaşınca onun ya meşrû suretle nikâh altında tutulacağını, ya da iyilikle salıverileceğini ifade etmiştir. Allah Teâlâ, bu nikâh altında tutma yahut salıvermeyi boşamanın ardından zikrederek: "Boşama iki defadır. Ya meşrû surette tutma, ya da iyilikle salıvermedir."[120] buyurmuş ve sonra :"Kadınları boşadığınızda, sürelerine ulaştıkları vakit kocaları ile evlenmelerine engel olmayın."[121] diye emretmiştir. İşte burada ifade edilen, kadının, kendisini boşayan ve kendisiyle evlenmeye daha müstehak olan birinci kocasıyla evlenmesidir. Kadınları engellemeyi yasaklama ise, kocanın hakkını pekiştirmektedir. Kur'an'da, süreye ulaşınca kadının dünürcülere helâl olacağını ifade eden bir şey yoktur. Onda sadece böyle bir durumda kocanın ya meşrû surette tutacağı ya da iyilikle salıvereceği belirtilmektedir. Şayet iyilikle salıverirse işte o zaman kadın, dünürcülere helâl olur. Buna göre Kur'an'ın delâleti açıktır. Kadın süresine ulaşınca yani hayız kanının kesilmesiyle üç kar' sona erince koca, ya kadın gusletmeden önce onu nikâhı altında tutar, kadın kendisinin yanında gusleder, ya da onu salıverir, kadın gusledip dilediği ile nikâhlanır. Böylece sahâbe —Allah onlardan razı olsun—anlayışının kıymeti ve onlardan sonra gelenlerin ictihâdlarının neticede onların anladıklarını anlamak, onların söylediklerini bilmek olduğu anlaşılmaktadır.

Soru: Kadın gusletmedikçe bütün bu süre içerisinde kocanın ona geri dönme hakkı varsa, seçimliliği niçin süreye ulaşmak şartına bağladı?

Cevap: Bu süre içerisinde kadının, kocanın hakkından ötürü beklediği anlaşılsın diye bu şarta bağlamıştır. Âyette geçen "tarabbus" kelimesi beklemek, gözlemek anlamındadır. Kadın, kocası kendisini nikâhı altında tutacak mı, yoksa salıverecek mi, bunu gözlemektedir. Bu seçimlilik sürenin başından sonuna kadar kocanın sabit hakkıdır. Nitekim karısıyla cinsî ilişkiye girmemeye yemin eden kimse de, yeminden dönme ve boşamama arasında seçimlidir. Burada Allah Teâlâ, kocayı süreye ulaşıldığı vakit seçimli kıldığına göre, ondan önce kocanın seçimli olması daha münasip ve daha elverişlidir. Ancak iyilikle salıverme, kadın süreye ulaşınca mümkün olur. Bundan önce ise kadın iddet içindedir.

Kadının iyilikle salıverilmesi iddetin bitiminde ona tesir eder denilmişse de, Kur'an'ın ifadelerinden anlaşılan mâna bunun aksini göstermektedir. Zira Allah Teâlâ, iyilikle salıvermeyi süreye ulaşıldığı zamana tahsis etmiştir. Bu salıvermenin ise, sürenin evvelinden itibaren sabit olduğu mâlumdur. Doğrusu şu ki, salıverme demek süreye

120. Bakara 2/229.
121. Bakara 2/231.

ulaşıldığında kadının ailesinin yanına gönderilmesi ve kocanın ondan elini çekmesi demektir. Çünkü iddet süresince kocanın kadını tutma hakkı vardır. Kadın süresini tamamlayınca; eğer koca, onu nikâhı altında tutarsa yine bir yerde tutabilir; nikâhı altında tutmazsa iyilikle salıvermek zorundadır. Cinsi ilişkiden önce boşanmış kadın hakkında şu âyet bunu ifade etmektedir: "...Artık sizin onlar için iddet saymanıza lüzum yoktur. Kendilerine bağışta bulunarak onları güzellikle salıverin."[122] Görüldüğü gibi Allah Teâlâ güzellikle salıvermenizi emretmiş, iddete lüzum olmadığını belirtmiştir. Böylece kadının yolunu açmanın, onu göndermek demek olduğu anlaşılmış oldu. Nitekim: "Suyu ve deveyi salıverdi." denir ki, bunun anlamı bunların geçmesine imkan verdi demektir. İşte bu serbest bırakma ve salıverme ile kadının boşanması ve yolunun açılması tamamlanmış olur. Bundan önce ise serbest bırakma tam olmaz. Bundan önce kocanın kadını tutma ve salıverme hakkı vardır. Boşayan olmasına rağmen Allah Teâlâ, kocayı iddet süresince kadını geri almaya daha müstehak saymış ve kocanın hakkından dolayı iddet süresini üç kar' olarak tayin etmiştir. Bunu şu hususlar da teyid eder:

1- Şeriatın koyucusu, kocasına belli bir miktar para verip boşanan kadının iddetini bir hayız saymıştır. Nitekim bu husus sünnetle sabit olmuş; Osman b. Affan, İbn Abbas ve İbn Ömer —Allah onlardan razı olsun— bunu kabüllenmiş ve Ebu Câfer en-Nahhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinde bu konuda sahâbe icmâ'ı bulunduğunu belirtmiştir. İshak'ın ve kendisinden gelen iki rivayetten delil bakımından en sahih olanına göre Ahmed b. Hambel'in görüşü de budur. Nitekim bu meselenin izahı inşallah yakında gelecektir. Kocasına belli miktar para verip boşanan kadına geri dönme olmadığından, onun iddet beklemesi de gerekmez. Yalnızca bir hayız süresi istibrâda bulunur. Çünkü kadın, kocasına fidye verip ayrılınca kendi başına buyruk duruma geçmiştir. Dolayısıyla koca, onu tutmaya daha müstehak değildir. Bu yüzden de kadının iddet süresini uzatmanın bir anlamı yoktur. Sadece maksat onun rahminde çocuk bulunup bulunmadığını anlamaktır. Bunda da yalnızca istibrâ yeterli olur.

2- Hadiste geldiği üzere dâr-ı harpten hicret eden kadın yanlızca bir hayız süresi istibrâda bulunur, sonra evlenir. Nitekim bu konu aşağıda gelecektir.

3- Allah Teâlâ, kadına zifaftan sonra üçüncü talâk dışında bir bâin talâk meşrû kılmamıştır. Kur'an'da geçen, üçüncü talâk dışındaki her

122. Ahzâb, 33/49.

talâk ric'idir. Allah Teâlâ üç kar'ı, meşrû kıldığı bu talâk hakkında işte bu hikmetten ötürü zikretmiştir. Fidye veren kadına gelince; onun fidye vermesi talâk değildir, aksine üç talâktan hesap edilmeyen bir hulû'dur ve burada bir hayız süresi istibrâ meşrû kılınmıştır.

İtiraz: Şu iki şekilde bu sizin aleyhinize döner:

1- Boşanma iddetini tamamlayan kadınla. Zira üç kar' iddet bekler ve artık kocasının ona dönmesi imkânsız hale gelir.

2- Hür yahut köle bir kimsenin nikâhlısı iken âzad edilmesi halinde seçimli kalan kadınla. Zira onun iddetinin üç kar' olduğu sünnetle sabittir. Nitekim *Sünen*'de Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Berîre'ye hür kadın iddeti beklemesi emredilmiştir.[123] İbn Mâce'nin *Sünen*'indeki rivayete göre ise üç hayız müddeti iddet beklemesi emredilmiş[124] ve kocasının ona geri dönme hakkı bulunmadığı ifade edilmiştir.

Cevap: Kişinin hanımını kendisine haram kılan boşamada iddet bekleme, kocanın geri dönebilmesine imkân sağlamak için vacip olmuş değil; aksine nikâha bir hürmet alâmeti ve boşadığı kadının kendisine haram olma süresini uzatmakla kocaya bir ceza olarak vacip sayılmıştır. Zira kadının, sadece bir hayız gecikmekle istibrâ yapmış olmasıdan sonra evlenmesi caiz görülseydi bu durumda ikinci bir şahsın onunla evlenmesi ve gerek hulle maksadıyla, gerekse bir başka maksatla derhal onu boşama imkânı doğardı. Üçüncü talâktan sonra şeriat koyucu tarafından kadın, boşayan erkeğe haram kılınmışken kadının o şahsa geri dönmesini kolaylaştırma o şahıs için af nişânesi olurdu. Kendisi katında helâllerin en çirkini olan boşanmadan, Allah ancak ihtiyaç miktarını yani üç talâkı mübah kılmış ve üçüncü talâktan sonra başka bir erkekle evlenip ondan meşrû surette boşanıncaya kadar kadını, önceki kocasına haram kılmıştır. Kadının üç kar' süresi bekleyinceye kadar evlenenemesi de, bu hikmetin devamı mahiyetindedir. Bunda kadının bir zararı yoktur. Çünkü boşanmanın her defasında kadın üç kar' süresi bekleyinceye kadar evlenemez. Orada bu bekleyiş, haram kılan üç talâkı gerçekleştirmediğinden ötürü kadının menfaatini gözeterek konulmuşken, burada kadının üç kar' beklemesi kocaya verilen cezanın devamı mahiyetindedir. Zira koca şu şeyle cezalandırıldı: 1) Biricik sevgili karısı kendisine haram oldu. 2) Kadının üç kar' beklemesi emredildi. 3) Başka bir erkek, kadına karşı karısını arzulayan ve karısı tarafından arzulanan bir koca durumunda olmadıkça kadının eski kocasına dönmesi caiz görülmedi. Bunların her birinde Allah'ın hoşlanmadığı,

---

123. Ebu Davud, 2232, Dârakutnî, 414 ; Ahmed, 1/361. Râvileri sikadır.

124. İbn Mâce, 2077. İsnadı sahihtir. Bûsirî, *Zevâid*'inde onu sahih görmüştür.

sevmediği bir şeyi yapmaya karşılık olarak elem veren bir ceza vardır. Üçüncü talâktan sonra kadının ancak iddet bekledikten ve başka bir kocayla evlendikten sonra eski kocasına helâl olduğu, ipin yeni kocanın elinde bulunduğu ve kadının yeni kocasının balcığını, yeni kocanın da kadının balcığını tatmasının zorunlu olduğu anlaşıldığına göre maksadın, boşayan erkeğin boşadığı kadından ümidini kesmesi ve kendi isteğiyle değil, ancak boşanan kadının isteğiyle ona dönebileceği de anlaşılmış demektir. Mâlumdur ki, ikinci koca arzu ve istekle bir nikâh yapmışsa, yani Allah'ın kullarına meşrû kıldığı, dünya ve âhirette kullarının menfaatleri için bir sebep, merhamet ve sevginin ortaya çıkmasına bir araç kıldığı nikâhı yapmışsa, birinci kocanın hatırına evlendiği kadını boşamaz, aksine karısını nikâhı altında tutar. Artık kadının, önceki kocasına dönmesi konusunda hiç kimsenin seçeneği kalmaz. Karı koca durumunda olan eşlerin birbirlerinden ayrılmalarında olduğu üzere ikinci kocanın ölüm yahut boşama sebebiyle o kadından ayrılması halinde, tıpkı kendisine başka bir adamın ilk olarak boşadığı karısıyla nikâhlanması mübah olduğu gibi, burada da ilk boşayan kocanın o kadınla evlenmesi mübah olur. İşte bu Allah Teâlâ'nın bütün şeriatlara üstün kıldığı bu kemâl derecesindeki şeriatta haram kılmadığı bir husustur. Ancak bizden önceki iki şeriatta durum tamamen farklıdır. Zira Tevrat'ın şeriatında boşanan kadın başka bir kocayla evlenirse artık ebediyen birincisine helâl olmaz, denmekte; İncil'in şeriatında ise kişi karısını asla boşayamaz ifadesi yer almaktadır. Bu üstün ve kemâl noktasındaki şeriat ise, en mükemmel, en güzel ve insanlara en yararlı bir şekilde gelmiştir. Bundan dolayıdır ki, hulle bütün şeriatlara, akla ve fıtrata aykırı olduğundan Hz. Peygamber (s.a.) hulle yapana da yaptırana da lânet etmiştir.[125] Hz. Peygamber'in (s.a.) onlara lânet etmesi, ya Allah Teâlâ'nın onlara lânet ettiğini haber vermedir, ya da onlara kendisinin lânet ederek bedduâda bulunmasıdır. Bu da hullenin haramlığına ve büyük günahlardan olduğuna delildir.

Sözün özü: Bu boşamada üç kar' beklemenin vacip kılınması, kadının birinci kocaya haram olduğunu vurgulamanın bir devamıdır. Konu hakkında icmâ bulunmasına binâen *el-İcâz* adlı eserin sahibi İbnü'l-Lebbân el-Farazî[126] ve daha başkaları üç talâkla boşanan kadına bir hayız süresi istibrâda bulunma dışında bir şey gerekmez demişlerdir. Bu görüşü ondan Ebu'l-Hüseyin b. Kadı Ebu Ya'lâ aktarmıştır. Ebu'l-

125. Sahihtir. Daha önce geçti.
126. Muhammed b.Abdullah b. Hasan el-Basrî b. el-Lebbân el-Farazî eş-Şâfiî (v. 402/1011). Biyoğrafisi şu kaynaklarda yer alır : Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, 11/93 ; Târîhu Bağdâd, 5/472 ; Şezerâtu'z-Zeheb, 3/164.

Hüseyin "Mes'ele" başlığı altında diyor ki: Bir kimse zifaftan sonra karısını üç talâkla boşarsa kadın, kurû' hesabına göre iddet bekleyenlerden olması halinde, üç kar' iddet bekler. İbnu'l-Lebbân ise kadının bir hayız görmekle istibrâda bulunmasının yeterli olacağı görüşündedir. Bizim delilimiz Allah Teâlâ'nın: "Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kar' süresi beklerler..." âyetidir... Şeyhulislâm yalnız bu sözle yetinmemiş, bunu caiz görmesini ihtilâfın mevcudiyetine bağlıyarak "Şayet bu konuda bir tartışma varsa, ne üç talâkla boşanan kadına, ne de seçimli bırakılan âzad edilmiş kadına istibrâ dışında bir şey gerekmez görüşü teveccüh edilecek görüştür." demiştir. Sonra devamla diyor ki: Bu görüşten zorunlu olarak çıkacak netice hayızdan kesilen kadın üçüncü talâktan sonra herhangi bir iddet beklemeye ihtiyaç duymaz... Oysa bu görüşte olan herhangi bir kimse bilmiyoruz.

Ebu'l-Hüseyin, ihtilâfı kaydederek "Mes'ele" başlığı altında diyor ki: Bir kimse karısını üç talâkla boşasa ve kadın da küçüklük yahut yaşlılıktan dolayı hayız göremeyen biri olsa kadının üç ay iddet beklemesi gerekir. İbnu'l-Lebbân buna muhâlefet etmiş ve bu durumdaki kadının iddet beklemesinin gerekli olmadığını söylemiştir. Bizim delilimiz Allah Teâlâ'nın "Kadınlarınız içinde hayızdan kesilenler ile henüz hayız görmemiş olanların iddetleri hususunda şüphe ederseniz, onların iddetleri üç aydır." âyetidir. Üstadımız (İbn Teymiye) demiştir ki: Şunun iddeti üç kar'dır şeklinde bir sünnet bulunduktan sonra, o konuda icmâ edilmiş olmasa bile o sünnete muhâlefet câiz değildir. Ya bir de sünnet yanında icmâ varsa durum nice olur? Hz. Peygamber'in (s.a.) Fâtıma bt. Kays'a: "İddet bekle." buyruğunu âlimler, onun üç kar' süresi iddet bekleyeceği şeklinde anlamışlardır. Zira istibrâya bazen "iddet" dendiği de olur. Ben derim ki: Tıpkı Evtas'ta alınan esir kadınlar hakkında söylenen Ebu Saîd hadisindeki gibi, "Kadınlardan evli olanlar..." diye başlayan âyetin bu kısmı "esir kadınlar" olarak tefsir edilmiştir. Sonra "Yani iddetleri bittiğinde onlar size helâldir." demiş ve istibrâyı iddet saymıştır. (Üstad) diyor ki: Hz. Âişe'nin (r.a.) rivayet ettiği: "Berîre'ye üç hayız süresi iddet beklemesi emredildi." hadisi, münker bir hadistir.(127) Zira Hz. Âişe'ye (r.a.) göre âyette geçen "kurû'" ifadesi "hayız" anlamındadır.

Ben derim ki: Kocasından ücret karşılığı ayrılan kadının iddetini bir hayız sayanlara göre, bütün fesihlerde iddetin bir hayız olması daha da muvâfıktır. Çünkü boşamanın öz kardeşi ve ona en çok benzeyen kadının kocasından ücret karşılığı ayrılması (hulû') durumunda onlara

127. Daha önce senedinin sahih olduğu belirtilmişti.

göre üç kar' iddet beklemek vacip değildir. Bu yüzden fesih bir kaç bakımdan daha muvâfık ve daha münasip görünmektedir.

1 - Pek çok fakih süt akrabalığı ve benzeri sebeplerden ötürü nikâhın feshedilmesinden farklı olarak kadının kocasından ücret karşılığı ayrılmasını talâk saymakta ve onunla talâkın sayısının eksileceğini söylemektedir.

2- Ebu Sevr ve ounla aynı görüşü paylaşanlar diyorlar ki: Koca, aldığı bedeli geri verir ve kadın da buna razı olursa adam karısına geri dönebilir; böyle bir şey yapmaya hakları vardır. Ama bu durum fesih için sözkonusu olamaz.

3- Kadının kocasından ücret karşılığı ayrılması halinde kadının, iddeti içinde yeni bir nikâh akdiyle kocasına dönmesi mümkündür. Ama süt akrabalığı yahut (dörtten fazla evlenme halinde) sayıyı aşma, yahut da mahremiyetten ötürü nikâh akdinin feshedilmesi durumlarında kadının ayrıldığı erkeğe geri dönmesi mümkün değildir. Öyleyse bu daha münasiptir. Burada kadının bir hayızla istibrâda bulunması yeterli olur ve tıpkı esir kadında, dâr-ı harpten hicret eden kadında ve iki görüşün delil bakımından daha sahih olanına göre ücret karşılığı kocasından ayrılan kadında, zina etmiş kadında olduğu üzere amaç sırf kadının rahminde çocuk olup olmadığını öğrenmektir. Sözü edilen iki görüşün ikisi de İmam Ahme'den rivayet edilmiştir.

Ric'î talâkla boşanmış kadınla bâin talâkla boşanmış kadın arasındaki farkı ortaya koyan bir husus da şudur: Ric'î talâkla boşanmış kadının iddeti, kocası içindir ve müslümanların ittifakıyla bu şekilde boşanan kadının nafaka ve mesken hakkı vardır. Ancak meskeni, zevce meskeni gibi midir? —ki böyle olursa boşayan adamın onu dilediği yere taşıması caiz olur—, yoksa ona belirli bir ev tayin edilip oradan dışarı çıkmaz ve çıkarılmaz mı? Bu konuda iki görüş vardır. Bu ikinci görüş Ahmed ve Ebu Hanife'den gelen açık ifadedir. Kur'ân da bu görüşe delil teşkil eder. Birincisi ise, Şafii'nin ve Ahmed'in bazı arkadaşlarının görüşüdür.

Doğrusu, Kur'ân'ın getirdiğidir. Zira ric'î talakla boşanan kadının mesken hakkı, kocası ölen kadının mesken hakkı cinsindendir. Erkekle kadın bu hakkı düşürmeye razı olsalar bile caiz olmaz. Nitekim ric'î talakla boşanan kadın hakkında iddet de böyledir. Bâin talakla boşanmış kadın için böyle bir şey söz konusu değildir. Zira onun ne mesken hakkı vardır ne de meskende oturma borcu. Koca onu evden çıkarabilir, kadının kendisi de evden çıkabilir. Nitekim, Hz. Peygamber (s.a.) Fatma b. Kays'a: "Sana nafaka da, mesken de yok." buyurmuştur.

Ric'at (= erkeğin ric'î talakla boşadığı karısına geri dönebilmesi): 1) Kocanın, karısını bir tek bâin talâkla boşamak suretiyle düşürme yetkisine sahip olduğu bir hakkı mıdır? 2) Yoksa Allah'ın hakkı olup, koca hakkı düşürme yetkisine sahip değil midir, karısına "Sen bir bâin talâkla boşsun!" dese de yine bir ric'î talâk mı meydana gelir? 3) Yoksa karı-kocaya ait bir hak mıdır? Bedelsiz olarak hulû' (muhâlaa = kadının kocasına belli bir miktar mal verip anlaşarak kendisini boşattırması) yapmaya razı olsalar, ric'at imkânı kalmayan bir bâin talâk mı meydana gelir? Bu konuda üç görüş vardır:

Birincisi: Ebu Hanife'nin mezhebi ve Ahmed'den gelen rivayetlerden birisidir.

İkincisi: Şâfiî'nin mezhebi ve Ahmed'den gelen ikinci rivayettir.

Üçüncüsü: Mâlik'in mezhebi ve Ahmed'den gelen üçüncü rivayettir.

Doğrusu ric'at, Allah Taâlâ'nın hakkıdır. Karı-kocanın bu hakkı düşürmek üzere ittifak etmeye hakları yoktur. Kadın razı olsa da koca onu bir bâin talâkla boşama hakkına sahip değildir. Nitekim ittifakla karı-kocanın bedelsiz olarak nikâh akdini feshetmeyi kabule hakları yoktur.

Soru: Ahmed ve Mâlik'in mezhebindeki iki görüşten birine göre bedelsiz yapılan hulû' nasıl caiz olabilir. Bu karı-kocanın bedelsiz olarak nikâh akdini feshetmek üzere anlaşmalarından başka bir şey midir?

Cevap: Ahmed, iki rivayetten birine göre boşama olduğu zaman bedelsiz hulû' yapmayı câiz görmektedir. Ama fesih olursa ittifakla caiz değildir. Bunu üstadımız İbn Teymiye söylemiştir. Allah rahmet eylesin. Üstadımız der ki: Bu caiz olsaydı karı-kocanın talâkın sayısı eksilmeksizin ayrı ayrı defalarca birbirlerinden ayrılma konusunda görüş birliğine varmaları caiz olurdu. O zaman iş onlara bırakılmış olur ve böylece ayrılığı üç talâk arasına dahil etmek isterlerse dahil ederler, isterlerse üç talâktan saymazlardı. Bundan da kadın kocasına: "Beni talâksız fidye karşılığı serbest bırak." dediğinde kocasının ondan talâksız ayrılması ve kadın kendisinden, isterse talâkı ric'î ve isterse bâin saymasını istediği vakit kocanın seçimli olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Zira bunun içeriğine göre, üçüncü defadan sonra koca isterse kadını kendisine haram kılma, isterse haram kılmama seçimliliğine sahip olur. Oysa bir kimsenin bir şeyi helâl kılma ile haram kılma arasında seçimli olması mümkün değildir. Ancak iki mübah arasında seçimli olur; helâllik ve haramlık sebeplerine başvurabilir. Yoksa doğrudan doğruya ilk baştan helâl ve haram kılma hakkı yoktur. Allah

Teâlâ ona ancak birer birer boşamayı meşrû kılmış; pişman olduğunda ve kendisini boşamaya sevkeden şeytanın vesvesesi kaybolduğunda kadının peşine düşerse yeniden onunla evlenme yolu kalsın diye bir defada (üç talâk) vermesini meşrû kılmamıştır. Şayet Şâri Hazretleri daha baştan bir bâin talâkla karısını boşama hakkını ona verseydi, bu sakınca aynen mevcut olurdu. Oysa kulların faydalarını gözeten şeriat bunu asla kabullenmez. Zira o zaman iş kadının eline kalır, dilerse kocasına döner, dilerse dönmez. Allah Teâlâ bir rahmet ve iyilik olsun diye karı-kocanın faydasını gözeterek boşama hakkını kadının eline değil, kocanın eline vermiştir.

Evet, koca kendi isteğiyle karısını kendi başına buyruk yapıp onu kendisiyle birlikte kalma ve ayrılma arasında serbest bırakabilir. Ama işin tamamen kocanın elinden çıkıp karının eline geçmesine gelince; işte bu mümkün değildir. Erkeğin ric'at hakkını düşürmeye ve bu hakka başkasını sahip kılmaya hakkı yoktur. Çünkü Şâri' Hazretleri, kulu, sahip olduğu takdirde kendisine yararlı olacak ve zarar vermeyecek şeye sahip kılar. Bundan dolayı kocaya üç talâktan daha fazla boşama, üç talâkı birden verme, hayız halinde ve içinde cinsî ilişki kurulmuş olan temizlik halinde boşama, dörtten fazla kadınla evlenme hakkını ve kadına da boşama hakkını vermemiştir. Oysa Allah Teâlâ, erkeklere, kendileri için ayakta tutucu kıldığı mallarını sefihlere vermelerini yasaklamıştır. Şu halde boşama ve boşanmadan dönme (ric'at) konularında mahrem yerlerinin işini nasıl kadınlara havale edebiliyorlar? Boşama hakkı kadının elinde olmadığı gibi, boşamadan dönme hakkı da onun elinde değildir. İsterse kocasına döner, isterse dönmez, boşamadan dönme onun arzu ve isteğine bağlıdır diye bir şey sözkonusu olmaz. Koca bâin talâk hakkına sahip olmadığına göre, daha başlangıçta iken, haram kılan talâk hakkına sahip olmaması daha münasip ve daha yerli yerindedir. Çünkü haram kılan boşamadaki pişmanlık, bâin talâkdakinden daha güçlüdür. Hadis ehli fukahânın dediği gibi, "Koca bâin talâkla boşama hakkına sahip değildir. Bu şekilde boşasa bile kadın bâin olmaz." diyenlerin şöyle demeleri icabeder: Kocanın başlangıçta haram kılan üç talâk hakkına sahip olmaması daha uygun ve daha münasiptir. Bu kimse karısına dönebilir. Üç talâkla boşasa bile, boşadığı karısına dönme hakkına sahiptir. Karısına: "Sen bir bâin talâkla boşsun!" demiş olsa bile, boşamadan dönme hakkını düşürmeye sahip olmadığına göre, bir erkekle evlenip onunla cinsî ilişkiye girmeden kadının geri dönmesi imkânı kalmayan bir haramlık oluşturma hakkına nasıl sahip olabilir?

"Bundan erkek, iki talâktan sonra da olsa bu hakka sahip değildir şeklinde bir sonuç çıkar." denecek olursa, cevâben deriz ki: Böyle bir sonuç çıkmaz, zira Allah Teâlâ, ona belli şekilde boşama hakkı tanımıştır. O da şudur: Önce bir talâk boşar ve bu durumda kadının iddeti tamamlanmadıkça karısına dönmeye daha müstehak olur. Sonra isterse aynı şekilde ikinci talâkı verir ve bir talâk hakkı kalır. Allah bildirmektedir ki, eğer koca o talâkı da verirse kadın ona haram olur ve bir daha da kadın bir başkasıyla evlenip onunla cinsî ilişkiye girip de, o evlendiği kimse kendisinden ayrılmadıkça önceki kocasına dönemez. İşte Allah'ın ona tanıdığı hak budur. Ama Allah, ona, daha önce iki talâk gerçekleşmeksizin başlangıçta iken kadını kendisine tam bir şekilde haram kılma hakkını vermemiştir. Başarı Allah'tandır.

9 — Hulû Sonucu Ayrılmada İddet :

Allah Rasûlü'nün (s.a.), hulu' yapan (bir bedel karşılığında evlilik bağından kurtulan) kadının bir hayız müddeti iddet bekleyeceğini ifade eden hükmünü yukarıda zikrettik. Bu Osman b. Affan, İbn Abbas, İshak b. Râhûyeh ve iki rivâyetten birine göre Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür. Üstadımız da bu görüşü tercih etmiştir. Şimdi biz bu konudaki hadisleri senedleriyle kaydedeceğiz:

Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kebîr* adlı eserinin "Hulu' Yapan Kadının İddeti" başlığı altında Ebu Ali Muhammed b. Yahya el-Mervezî — Abdân'ın kardeşi Şâzân Abdülaziz b. Osman — babası Osman — Ali b. Mübarek — Yahya b. Ebu Kesîr — Muhammed b. Abdurrahman — Muavviz b. Afrâ'nın kızı Rubeyyi' senediyle rivâyetine göre: Sâbit b. Kays b. Şemmas, karısı Abdullah b. Übey'in kızı Cemîle'yi dövüp kolunu kırdı. Cemîle'nin kardeşi şikâyet için Allah Rasûlü'ne (s.a.) geldi. Allah Rasûlü (s.a.), Sâbit'e haber yollayıp: "Karının senin üzerindeki hakkını (mehrini) al, onu serbest bırak" dedi. O da: "Evet, kabul ediyorum" dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.) kadına bir hayız middeti bekleyip ondan sonra ailesinin yanına dönmesini emretti.[128]

Ubeydullah b. Sa'd b. İbrahim b. Sa'd — amcası — babası — İbn İshak — Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. Sâmit — Rubeyyi' bt. Muavviz senediyle gelen rivâyete göre Ubâde b. Velîd anlatıyor: Rubeyyi'a: "Bana başından geçen o olayı anlat" dedim. Anlattı: Kocamdan bir bedel karşılığında ayrıldım. Sonra Osman'a geldim. Ne kadar iddet beklemem gerektiğini sordum. "İddet beklemen gerekmez. Ancak yakında cinsî ilişkiye girmişsen, bir hayız hali geçirinceye kadar beklersin." dedi. Osman

128. Senedi hasendir. *Muctebâ*'da 6/186'da yer alır.

bu konuda, Sâbit b. Kays b. Şemmas'ın nikahlısı olup da ondan bir bedel karşılığında ayrılan Meryem el-Megâliye hakkında Allah Rasûlü'nün (s.a.) vermiş olduğu hükme uymuştur.(129)

İkrime'nin İbn Abbas'tan (r.a.) rivâyetine göre Sâbit b. Kays'ın karısı ondan bir bedel karşılığında ayrıldı. Allah Rasûlü (s.a.) ona bir hayız müddeti iddet beklemesini söyledi. Bu rivâyeti Ebu Davud, Muhammed b. Abdürrahim el-Bezzâr — Ali b. Bahr el-Kattân — Hişam b. Yusuf — Ma'mer — Amr b. Müslim —İkrime senediyle rivâyet etmiştir.(130) Tirmizi de hadisi aynı senedle Muhammed b. Abdurrahimden rivâyet etmiş ve: "Bu hadis hasen-garibtir." demiştir. Bu hüküm, sünnetin icabı, Allah Rasûlü'nün (s.a.) yargısı ve sahâbenin görüşlerine uygun olduğu gibi kıyasın daha gereğidir. Zira bu sırf rahimde çocuk bulunup bulunmadığını anlamak için yapılan bir istibrâdır. Dolayısıyla burada esir cariye, istibrâda bulanan cariye, hür kadın, dâr-ı harpten hicret etmiş kadın ve evlenmek isteyen zinakâr kadında olduğu gibi; yukarıda geçtiği üzere ric'i talâkla boşanmış kadının iddetini, boşamadan vazgeçme zamanının uzaması için gerek boşayanın, gerekse kadının faydasına olarak üç kar' müddeti olarak belirlemesi Şari'in hikmetinin tamamındandır. Yine yukarıda bu hikmete yapılan itiraz ve bu itiraza verilen cevap anlatılmıştır.

10 — Vefat İddetinin Yeri:

Kocası vefat eden kadın, kocasının vefat ettiği ve kendisinin de bu esnada orada bulunduğu evde iddet bekler, şeklinde Allah Rasûlü'nün (s.a.) verdiği hüküm ve bu hükmün, O'nun verdiği üç talâkla boşanmış (=mebtûte) kadın dışarı çıkabilir ve dilediği yerde iddet bekleyebilir hükmüne aykırı olmadığı:

Sünen'de Ka'b b. Ucra'nın kızı Zeyneb'den rivâyet edildiğine göre Ebu Said el-Hudri'nin kızkardeşi Furay'a bt. Mâlik Hudraoğulları oymağındaki ailesine dönmek için izin istemek üzere Allah Rasûlü'ne (s.a.) geldi. Kocası kaçan köleleri, yakalamak üzere çıkmış, köleler Kudûm tarafına vardıklarında peşlerinden yetişmiş ve onlar tarafından öldürülmüştür. Bu hanım anlatıyor: Allah Rasûlü'nden (s.a.) ailemin yanına dönmek için izin istedim. Çünkü kocam beni sahibi olduğu bir konutta terketmemiş ve bana nafaka bırakmamıştı. Allah Rasûlü (s.a.)

129. Nesai, 6/186, 187; İbn Mâce 2058. İsnadı kuvvetlidir.
130. Ebu Davud, 2229 ; Tirmizi, 1185 ; Beyhaki, 7/450. Tirmizi'nin dediği gibi, senedi sahihtir. Abdürrezzak (11858), Ma'mer —Amr b. Müslim —İkrime senediyle mürsel olarak rivâyet eder.

"Evet, dönebilirsin" dedi. Dışarı çıktım. Odaya yahut mescide vardığımda beni çağırdı, yahut emredip beni çağırttı. Bana: "Nasıl demiştin?" diye sordu. Ben de kocam hakkında ona anlattığım olayı aynen tekrarladım. Bunun üzerine: "Farz olan müddet doluncaya kadar evinde bekle." buyurdu. Orada dört ay, on gün iddet bekledim. Hz. Osman, halife olunca bana haber gönderip bu meseleyi sordu. Ben de ona anlattım ve Hz. Osman buna göre hükmetti, bu hükme tabî oldu.[131]

Tirmizî: "Bu hadis hasen-sahihtir." diyor. Ebu Ömer İbn Abdirber de: "Bu hadis meşhurdur; Hicâz ve Irak âlimlerince bilinen bir hadistir." diyor. Ebu Muhammed İbn Hazm ise diyor ki: "Bu hadis, sahih değildir. Zira hadisin râvisi Zeynep meçhuldur. Onun hadisini Sa'd b. İshak b. Ka'b'dan başkası rivâyet etmemiştir. O râvi ise adaletle meşhur değildir. Mâlik (r.h.) ve başkaları onun ismini Sa'd b. İshak, Süfyan ise Saîd olarak kaydediyor." Ebu Muhammed'in söyledikleri doğru değildir. Hadis, Hicâz ve Irak'ta meşhur sahih bir hadistir. Mâlik, *Muvatta*'ına almış, onu delil olarak kullanmış ve mezhebini onun üzerine kurmuştur.

"Ka'b'ın kızı Zeynep meçhuldür." demesine gelince; evet ona göre meçhuldür. Öyle olduysa ne olmuş?! Bu Zeynep tâbiîn kadınlarındandır. Ebu Saîd'in karısıdır. Ondan Sa'd b. İshak b. Ka'b rivâyette bulunmuştur, Saîd değil. İbn Hibbân, Zeyneb'i *Sikât* adlı eserine kaydetmiştir. Ebu Muhammed'i yanıltan, Ali b. el-Medînî'nin: "Ondan, Sa'd b. İshak'tan başkası rivâyette bulunmamıştır." sözü olmuştur. Oysa İmam Ahmed, Müsned'de Yakub — Yakub'un babası — İbn İshak — Abdullah b. Abdurrahman b. Ma'mer b. Hazm — Süleyman b. Muhammed b. Ka'b b. Ucra — halası Ka'b b. Ucra'nın kızı ve Ebu Saîd el-Hudrî'nin nikâhlısı Zeynep — Ebu Saîd senediyle rivâyet eder ki, insanlar Hz. Ali'yi (r.a.) şikâyet ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) kalkıp insanlara hitap etti. O'nun: "Ey insanlar! Ali'yi şikayet etmeyin. Vallahi, o Allah'ın zâtı konusunda — yahut Allah yolunda — kalbi en pek olandır." dediğini işittim.[132] İşte bu, tâbiînden bir kadın; sahâbenin nikâhlısı, kendisinden sika râviler rivâyette bulunmuş, hiç kimse onun hakkında kötüleyici bir tek harf bile söylememiş ve rivâyet ettiği hadisi imamlar delil olarak kullanıp sahih olduğunu belirtmişlerdir.

---

131. Mâlik, 2/591 ; Ebu Davud, 2300 ; Tirmizî, 1204 ; İbn Mâce, 2031 ; Dârimî, 2/168 ; Ahmed, 6/370, 420 ; Nesâî, 6/199 ; Şâfiî, *er-Risâle*, 1214 ; Ebu Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, No: 1664. Senedi güçlüdür. İbn Hibbân (1332) ve Hâkim (2/208) hadisi sahih saymışlar, Zehebî de buna muvâfakat etmiştir. Hâkim, hadisin sahih olduğu sözünü Muhammed b. Yahya ez-Zühelî'den nakletmiştir.

132. Ahmed, 3/86. Hâfız İbn Hacer'in *et-Tehzîb*'de dediği üzere senedi ceyyiddir.

"Sa'd b. İshak adâletle meşhur değildir." demesine gelince: İshak b. Mansûr'un söylediğine göre Yahya b. Main onun hakkında "sikadır" demiştir. Ayrıca Nesâî ve Dârakutnî de onun sika olduğunu söylemişlerdir. Ebu Hâtim "sahihtir" demiş, İbn Hibbân ise *Sikât* adlı eserinde zikretmiştir. Ondan pek çok muhaddis rivâyette bulunmuştur. Bunlar arasında Hammad b. Zeyd, Süfyan es-Sevrî, Abdülaziz ed-Derâverdî, İbn Cüreyc, Mâlik b. Enes, Yahya b. Said el- Ensârî, Zührî — kendisi Sa'd b. İshak'tan daha büyüktür—, Hâtim b. İsmail, Davud b. Kays ve bunlardan başka daha pek çok imam vardır. Onun hakkında hiçbir yerici ve kötüleyici ifade bilinmemektedir. Böyle bir zatın hadisi ittifakla delil olarak kullanılır.

Sahâbe — Allah onlardan razı olsun — ve daha sonra ki nesiller bu meselenin hükmü konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Abdürrezzak'ın, Ma'mer — Zührî — Urve b. Zübeyr senediyle rivâyetine göre Hz. Âişe (r.a.), kocası ölen kadının iddet müddeti içinde evinden çıkabileceğine fetvâ verirdi. Kendisi kızkardeşi Ümmü Gülsüm'ün kocası Talha b. Ubeydullah öldürüldüğünde kızkardeşiyle bir umre yapmak üzere Mekke'ye gitmişti.[133]

Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc — Atâ senediyle rivâyetine göre İbn Abbas demiştir ki: Allah Teâlâ, kocası ölen kadın dört ay on gün iddet bekler demiş, evinde iddet bekler dememiştir. Dolayısıyla kadın istediği yerde iddet bekler.[134] Bu sözü Atâ, İbn Abbas'tan işitmiştir. Zira Ali b. el-Medînî, Süfyan b. Uyeyne — İbn Cüreyc senediye Atâ'nın şöyle dedeğini rivâyet eder. İbn Abbas'ın şöyle dediğini de işittim: Allah Teâlâ: "Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları hanımları dört ay on gün beklerler."[135] buyurmuş, evlerinde iddet beklerler dememiştir. Kocası ölen kadın dilediği yerde iddet bekler. Süfyan diyor ki: Bu rivâyeti İbn Cüreyc haber verdiğimiz şekliyle bize aktardı.

Abdürrezzak, İbn Cüreyc yoluyla rivâyet eder ki, Ebu'z-Zübeyr, Câbir b. Abdullah'ın: "Kocası ölen kadın dilediği yerde iddet bekler." dediğini işitmiştir.[136]

Abdürrezzak'ın, es-Sevrî — İsmail b. Ebu Hâlid — Şa'bî senediyle rivâyetine göre Ali b. Ebu Tâlib (r.a.) kocaları ölen kadınları iddetleri içinde yolculuğa çıkartırdı.[137]

Yine Abdürrezzak'ın, Muhammed b. Müslim — Amr b. Dînâr yoluyla

---

133. Abdürrezzak, 12054. Senedi sahihtir.
134. Abdürrezzak, 12051. Senedi sahihtir.
135. Bakara, 2/234.
136. Abdürrezzak, 12059. Senedi sahihtir.
137. Abdürrezzak, 12056 ; Beyhaki, 7/436. Senedi sahihtir.

rivâyetine göre Tâvûs ile Atâ: "Üç talâkla boşanan (mebtûte) ve kocaları ölen kadınlar hacca çıkarlar, umre yaparlar, yerlerini değiştirebilirler, geceyi evleri dışında geçirebilirler." demişlerdir.(138)

Yine Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc'ten rivâyetine göre Atâ: "Kocası ölen kadın nerede iddet beklerse beklesin bir zararı yoktur." demiştir.(139)

İbn Uyeyne, Amr b. Dînâr yoluyla Atâ ve Ebu Şa'sa'nın: "Kocası ölen kadın iddeti içinde dilediği yere çıkabilir." dediklerini rivâyet eder.(140)

İbn Ebî Şeybe'nin Abdulvahhab es-Sakafî yoluyla rivâyetine göre, Habîb el-Muallim anlatıyor: Atâ'ya: "Üç talâkla boşanan ve kocası ölen kadınlar iddetleri içinde hac yapabilirler mi?" diye sordum. "Evet." cevabını verdi.(141) Hasan el-Basrî'de böyle söylerdi.

İbn Vehb'in, İbn Lehîa — Huneyn b. Ebu Hakîm senediyle rivâyetine göre, Müzâhim'in karısı, kocası Hunasıra'da vefat edince Ömer b. Abdulaziz'e: "İddetim sona erinceye kadar bekleyeyim mi?" diye sordu. Ömer b. Abdulaziz ona cevabını verdi: "Hayır. Yurduna, baba ocağına git. Orada iddet bekle!"(142)

İbn Vehb'in, Yahya b. Eyyub yoluyla rivâyetine göre, Yahya b. Said el-Ensârî, karısıyla birlikte iken İskenderiye'de vefat eden ve gerek orada ve gerekse Fustât'ta birer evi bulunan adam hakkında demiştir ki: "O adamın karısı isterse kocasının vefat ettiği yerde iddet beklesin, isterse kocasının Fustât'taki evine, yurduna dönsün, orada iddet müddeti bekleyip geri dönsün."(143)

Yine İbn Vehb'in Amr b. Hâris yoluyla rivâyetine göre, Bükeyr b. el-Eşec anlatıyor: Sâlim b. Abdullah b. Ömer'e kocası tarafından bir şehre götürülen ve kocası orada vefat eden kadının durumunu sordum. "Kocasının vefat ettiği yerde iddet bekler, yahut da kocasının evine döner, iddeti bitinceye kadar orada kalır." cevabını verdi.(144) Bütün Zâhirîlerin görüşü budur.

Bu görüş sahiplerinin iki delilleri vardır; ikisini de delil olarak İbn Abbas ileri sürmüştür:

1- Birincisini yukarıda kaydettik ki, o da şudur: Allah Teâlâ, kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesini emretmiş, ama belli bir

138. Abdürrezzak, 12060. Râvileri sikadır.
139. Abdürrezzak, 12050 ; Beyhakî, 7/435.
140. Râvileri sikadır. İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da (10/285) Kadı İsmail b. İshak — Ali b. el-Medînî — İbn Uyeyne senediyle kaydetmiştir.
141. Râvileri sikadır.
142. Râvileri sikadır. Hunâsıra, Kınnesrin hizasında çöl tarafında Halep kasabalarından küçük bir beldedir.
143. Râvileri sikadır.
144. Râvileri sikkadır.

yerde beklemesini emretmemiştir.

2- Ebu Davud'un, Ahmed b. Muhammed el-Mervezî — Musa b. Mes'ûd — Şibl — İbn Ebî Nucayh — Atâ senediyle İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivâyet eder: Şu âyet — "... evlerinden çıkarılmaksızın..."[145] âyeti — kadının âilesi yanında iddet beklemesini neshetmiştir. Artık kadın dilediği yerde iddet bekleyebilir. Atâ diyor ki: Kadın isterse âillesi yanında iddet bekler, kocası tarafından kendisine vasiyyet edilen yerde ikâmet eder, isterse başka yere çıkar. Zira Allah Teâlâ: "Eğer çıkarlarsa onların yaptıklarından dolayı size bir günah yoktur."[146] buyurmuştur. Atâ diyor ki: Sonra miras âyeti geldi, meskeni neshetti. Artık kadın istediği yerde iddet bekler.[147]

Sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonraki nesillerden ikinci bir grup da, kadın kocasının vefat ettiği ve kendisinin de orada bulunduğu evde iddet bekler, demiştir. Vekî, es-Sevrî — Mansûr — Mücâhid — Saîd b. Müseyyeb senediyle rivâyet eder ki, Hz. Ömer kocaları ölmüş olup da hacca yahut umreye çıkan kadınları Zülhuleyfe'den geri çevirdi.[148]

Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc — Humeyd el-A'rac — Mücâhid senediyle rivâyetine göre Hz. Ömer ve Hz. Osman kocaları ölmüş olup da hac ve umreye çıkan kadınları Cuhfe ve Zülhuleyfe'den geri çevirirlerdi.[149]

Abdürrezzak, Ma'mer — Eyyub — Yusuf b. Mâhek — onun annesi Müseyke senediyle rivâyet eder ki, kocası ölen bir kadın iddeti içinde âilesini ziyarete gitti. Orada doğum sancısı tuttu. Hz. Osman'a geldiler. O da: "Doğum sancısı çeke çeke onu evine taşıyın." dedi.[150]

Yine Abdürrezzak'ın, Ma'mer — Eyyub — Nâfi' senediyle rivâyetine göre İbn Ömer'in, kocasının vefatından dolayı iddet bekleyen bir kızı vardı. Gündüz âilesinin yanına gelir, onlarla sohbet eder; gece olunca da İbn Ömer, ona evine dönmesini emrederdi.[151]

İbn Ebî Şeybe'nin, Vekî — Ali b. Mübârek — Yahya b. Ebu Kesîr — Muhammed b. Abdurrahman b. Sevban senediyle rivâyetine göre Hz. Ömer, kocası ölen kadının gündüz aydınlığında âilesinin yanına gitmesine izin vermiştir. Zeyd b. Sâbit ise, ona ancak gündüz yahut gece aydınlığında ziyaret için izin vermiştir.[152]

145. Bakara, 2/240.
146. Bakara, 2/240.
147. Ebu Davud, 2301 ; Nesâî, 6/200 ; Buhârî, 68/50.
148. Râvileri sikadır.
149. Abdürrezzak, 14071. Râvileri sikadır.
150. Abdürrezzak, 12067. Müseyke'nin hali bilinmemektedir. Oğlundan başka bir râvisi bilinmiyor. Hadisin diğer râvileri sikadır. İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da (10/286) kaydetmiştir.
151. Abdürrezzak, 12064; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, No:1367. Senedi sahihtir.

Abdürrezzak'ın, Süfyan es-Sevrî — Mansûr b. Mu'temir — İbrahim en-Nahaî — Alkame senediyle rivâyetine göre kendilerine kocalarının ölüm haberi gelen bir grup Hemedanlı kadın İbn Mes'ûd'a fetvâ sordular ve "Ürküntü ve yalnızlık hissediyoruz." dediler. İbn Mes'ûd onlara: "Gündüz buraya gelirsiniz, sonra her biriniz geceleyin evine döner." diye cevap verdi.[153]

Haccac b. Minhal, Ebu Avâne — Mansûr — İbrahim senediyle kaydeder ki, bir kadın: "Babam hasta, bense iddet beklemekteyim. Ona bakmak için yanına gidebilir miyim?" diye sormak üzere mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'ye (r.a.) bir haberci gönderdi. O da: "Evet, gidebilirsin. Ancak gecenin iki yarısından birini evinde geçir." diye haber yolladı.[154]

Saîd b. Mansûr'un, Hüşeym — İsmail b. Ebu Halid yoluyla rivâyetine göre, Şa'bî'ye: "Kocası ölen kadın iddeti içinde dışarı çıkabilir mi?" diye sordular. Şöyle cevap verdi: İbn Mes'ûd'un öğrencilerinin çoğunluğu bu konuda çok sert tutum içindeydiler. Çıkamaz, diyorlardı. Şeyh — Ali b. Ebu Tâlib'i kasdediyor — ise, yolculuğa çıkmasına izin verirdi.[155]

Hammad b. Seleme'nin Hişâm b. Urve'den rivâyetine göre, Hişâm'ın babası Urve demiştir ki: Kocası ölen kadın evinde iddet bekler. Ancak âilesi başka yere taşınırsa, onlarla birlikte o da taşınır."[156]

Saîd b. Mansûr'un, Hüşeym — Yahya b. Saîd el-Ensârî senediyle rivâyetine göre, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah ve Saîd b. Müseyyeb, kocası ölen kadın hakkında: "İddeti bitinceye kadar bir yere ayrılamaz." demişlerdir.

Yine Saîd b. Mansûr'un, İbn Uyeyne — Amr b. Dînâr senediyle rivâyetine göre de Atâ ile Câbir her ikisi de kocası ölen kadın hakkında: "Dışarı çıkamaz." demişlerdir.

Vekî'in, Hasan b. Sâlih — Muğîre sennediyle rivâyetine göre, İbrahim (en-Nehaî) kocası ölen kadın hakkında: "Gündüz dışarı çıkmasında bir sakınca yoktur. Geceyi evinden başka yerde geçiremez." demiştir.

Hammad b. Zeyd'in, Eyyub es-Sahtiyânî yoluyla Muhammed b. Sîrîn'den rivâyetine göre bir kadının kocası öldü, kendisi de hastalandı. Âilesi de onu yanlarına taşıdı. Sonra âlimlere sordular. Hepsi de onlara kadını kocasının evine geri götürmelerini emretmişti. İbn Sîrîn: "Bunun üzerine kadını bir yaygı içinde evine geri götürdük." diyor

---

152. Râvileri sikadır.
153. Abdürrezzak, 12068 ; Saîd b. Mansûr, 1337 ; Beyhakî, *Sünen*, 7/436 . Senedi sahihtir.
154. Abdürrezzak, 12070. Senedinde meçhul bir râvi vardır.
155. Râvileri sikadır.
156. Abdürrezzak, 12079.

Bu görüş, İmam Ahmed, Mâlik, Şâfii, Ebu Hanife — Allah onlara rahmet eylesin — ve arkadaşlarıyla Evzâi, Ebu Ubeyd ve İshak'ın görüşüdür.

Ebu Ömer İbn Abdilber diyor ki: Hicaz, Şam, Irak ve Mısır'daki ileri gelen fakihler cemaatinin görüşü de budur.

Bunların delilleri Fürey'a bt. Mâlik hadisidir. Bu hadisi Osman b. Affan (r.a.) kabulle karşılamış, muhâcirlerin ve Ensâr'ın hazır bulunduğu bir ortamda gereğince hükmetmiştir. Medine, Hicaz, Şam, Irak ve Mısır âlimleri kabulle karşılamışlardır. Onlardan herhangi birinin gerek hadisi ve gerekse râvilerini ta'nettiği bilinmemektedir. Rivâyet konusundaki inceden inceye araştırmasına ve titizliğine rağmen Mâlik bu hadisi Muvatta'ına almış ve görüşünü onun üzerine kurmuştur. Oysa o Mâlik, kendisine bir adam hakkında: "O sika mıdır?" diye soru soran şahsa: "Sika olsaydı adını elbette kitaplarımda görürdün." cevabını veren biridir.

Diyorlar ki: Biz selef arasında bu konuda tartışma bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak iki taraf arasında sünnet hüküm verir. Ebu Ömer İbn Abdilber diyor ki: Sünnet, — Allah'a hamdolsun — sâbittir. Sünnet varken, icmâ'a gerek yoktur. Çünkü bir mesele hakkında ihtilâf ortaya çıktığında, görüşü sünnete uyan kimseninki delil olur.

Abdürrezzak'ın Ma'mer'den rivâyetine göre Zührî diyor ki: Kocası ölen kadının istediği yerde iddet beklemesine izin verenler, Hz. Âişe'nin (r.a.) sözünü esas almışlar; azim ve takvâ sahhipleri ise, İbn Ömer'in görüşünü asıl kabul etmişlerdir.(157)

Soru: Kocası ölen kadının evinden ayrılmaması bir vazife midir? Yoksa bir hak mıdır?

Cevap: Şayet mirasçılar evi ona bırakır ve orada oturmasının kendisine bir zararı olmazsa, yahut mesken kendisinin ise evden ayrılmamak ona bir görevdir. Eğer mirasçılar, kadını oradan başka yere naklederler, yahut ondan ücret talep ederlerse, kadın orada oturmak zorunda olmaz, başka yere taşınabilir.

Sonra bu görüş sahipleri, kadın istediği yere taşınabilir mi? Yoksa kocasının vefat ettiği meskene en yakın meskene mi taşınmalıdır? konusunda iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Eğer kadın evin yıkılmasından, yahut evde kalması halinde boğulmaktan, yahut bir düşmandan vs. korkarsa, ya da ev emânet olup da sahibinin geri alması, yahut kira olup da müddetinin dolması, yahut eve zarar verdiğinden ötürü ev sahibinin oturmaktan onu menetmesi, yahut ev sahibinin evi kiraya vermekten vazgeçmesi, yahut piyasa değerinden daha çok ücret istemesi, yahut kadının kira bedelini bulamaması veya ancak kendi özel

157. Abdürrezzak, 12080.

malından karşılayabilmesi sebebiyle ev sahibi kadını evinden çıkarırsa, kadın başka yere taşınabilir. Çünkü bu durumlar birer mazerettir. Kadının, o meskenin ücretini ödemesi zorunlu değildir. Onun görevi meskeni elde etmek değil, oturma fiilidir. Orada oturma imkânsız hale gelince bu görev de düşer. Bu, Ahmed ve Şafiî'nin görüşüdür.

Soru: Kadının kocasının evinde oturması, alacaklılara ve mirasa göre önceliği bulunan mirasçılar üzerindeki ona ait bir hak mıdır, yoksa kocasının bıraktığı şeylerde kadının mirastan başka hakkı yok mudur?

Cevap: Bu konuda ihtilâf edilmiştir. İmam Ahmed diyor ki: Kadın hamile değilse, kocasının bıraktığı şeylerde onun mesken hakkı yoktur. Ancak yukarıda da geçtiği üzere, şayet ev kendisine bırakılırsa, oradan ayrılmamak görevidir. Eğer kadın hamileyse, bu konuda İmam Ahmed'den iki rivâyet var: 1- Hüküm aynıdır. 2- Mesken hakkı, kadının maldaki sabit hakkıdır. Kadın bu hakkından mirasçılara ve alacaklılara göre bir önceliliğe sahiptir. Bu hak anamaldan olur. Kadının iddet müddeti doluncaya kadar ev, kadını orada oturmaktan menedecek şekilde, ölen kocasının borçlarını karşılamak üzere satışa çıkarılmaz. Eğer bu mümkün olmazsa mirasçılar, kira bedelini evin eşyasından karşılayarak kadın için bir mesken kiralamak zorundadırlar. Şayet mirasçılar bunu yapmazsa, hâkim zorla yaptırır. Zarûret olmaksızın kadın o evden başkasına taşınamaz. Hem kadın ve hem de mirasçılar, kadının oradan başka yere taşınmasında hemfikir olsalar bile, bu caiz değildir. Çünkü kadının orada oturmasında Allah Teâlâ'nın hakkı vardır ve nikâh meskeninin aksine, onların bu hakkı iptal etmede hemfikir olmaları caiz değildir. Zira Allah Teâlâ'nın bir hakkıdır. Çünkü iddetin hukukundan biri olarak vacip olmuştur. İddette karı-kocanın hakkı vardır. (İmam Ahmed'den gelen) sahih ifadeye göre, ric'î talâkla boşanan kadının mesken hakkı da böyledir. Mirasçılarla kadının bu hakkı iptalde ittifak etmeleri caiz değildir. Bu, âyet metninin gereğidir. Ahmed'in açık olarak belirttiği bir husustur. Ondan gelen bir ikinci rivâyete göre, ister hamile olsun, ister olmasın her halûkârda kocası ölen kadının mesken hakkı vardır. Böylece İmam Ahmed'in mezhebinde üç rivâyet sabit olmuştur: 1- Hem hamile olan, hem de olmayan için mesken hakkı vaciptir. 2- Her ikisi için de mesken hakkı yoktur. 3- Hamile olan için mesken hakkı vacip, hamile olmayan için bu hak yoktur. Kocası ölen kadının mesken hakkı konusunda İmam Ahmed'in mezhebinin özeti budur.

İmam Mâlik'in mezhebine gelince: Kadın hamile olsun veya olmasın, İmam Mâlik iddet müddetince mesken hakkını vacip görmektedir. Ebu Ömer diyor ki: Mesken, kiralık ise İmam Mâlik'e göre kadın orada

oturmaya hem mirasçılardan ve hem de alacaklılardan daha müstehaktır. Kira, vefat eden şahsın anamalından karşılanır. Ancak ev konusunda kocasının bir anlaşma yapmış olması ve ev sahiplerinin kadını oradan çıkarmak istemeleri durumu müstesnâdır. Eğer mesken kocasının ise kadının iddeti bitinceye kadar ev, kocanın borçlarını karşılamak üzere satışa çıkarılmaz...

Ebu Ömer'den başka Mâlikîler diyorlar ki: Şayet evin mülkiyeti ölen adama aitse, yahut ölen adam kirasını ödemişse, bu durumda kadın mesken hakkına mirasçılardan ve alacaklılardan daha müstahaktır. Eğer ev kira olup da ölen şahıs kirayı ödememişse, *Tehzib*'de kaydedildiğine göre, adam zengin biri olsa bile, ölenin malından kadına mesken hakkı yoktur. Muhammed, İmam Mâlik'in şöyle dediğini rivâyet eder: Kira ölenin malından ödenmelidir. Ölenin karısı eve daha müstehak değildir. Mesken hakkından mirasçılarla birlikte hissesine düşeni alır. Mirasçılar, kadını oradan çıkarma hakkına sahiptirler. Ancak kadın kendi payına, orada oturmak ve mirasçıların hisselerinin kirasını ödemek isteyebilir.

İmam Şâfiî'nin mezhebine gelince: Kocası ölen kadının mesken hakkı konusunda İmam Şâfiî'nin iki görüşü var: 1- Hamile olsun veya olmasın kadının mesken hakkı vardır. 2- Hamile olsun veya olmasın mesken hakkı yoktur. Ona göre kadının ister bâin talâkla boşanmış olsun, isterse kocası ölmüş olsun, iddet süresince meskenden ayrılmaması vaciptir. Bâin talâkla boşanmış olan kadının eve bağlı kalması, ona göre kocası ölmüş olan kadının eve bağlı kalmasından daha güçlüdür. Çünkü kocası ölen kadının gündüz, ihtiyaçlarını görmek üzere dışarı çıkması caiz olduğu halde — İmam Şâfiî'nin iki görüşünden birine, kadîm (=eski) olanına göre — bu durum bâin talâkla boşanmış kadın için caiz değildir. İmam Şâfiî, ric'î talâkla boşanmış olan kadına bunu vâcip görmüyor, müstahap görüyor.

İmam Ahmed'e gelince: Ona göre kocası ölen kadının eve bağlı kalması ric'î talâkla boşanmış olandan daha güçlüdür. İmam Ahmed, bâin talâkla boşanan kadına bunu vacip görmüyor.

İmam Şâfiî'nin (r.a.) mezhebindeki âlimler, iki görüşünden birinde, kocası ölen kadına mesken hakkı yoktur ifadesinin bulunması yanında, kadının eve bağlı kalmasının vacipliğini ifade eden görüşüne bir soru yönelterek: "Bu iki ifade nasıl uzlaşabilir?" diye sormuşlar ve buna şu iki cevabı vermişlerdir: 1- İmam Şâfiî'nin o görüşüne göre kadının eve bağlı kalması vacip değildir. Ancak mirasçılar, evin ücretini üstlenseler, o zaman kadının eve bağlı kalması vacip olur. İmam Şâfiî'nin arkadaşlarının çoğunluğu bu şekilde cevaplandırmışlardır. 2-

Kendisinden ücret talep edilmesi yahut mirasçıları veya ev sahibinin kendisini oradan çıkarması suretiyle kadına o evden dolayı bir zarar gelmedikçe, kadının o eve bağlı kalması kendisine vaciptir. Eğer kendisine bir zarar gelecek olursa, o zaman bu vaciplik ortadan kalkar.

İmam Ebu Hanife'nin müntesipleri ise diyorlar ki: Gerek ric'i talâkla ve gerekse bâin talâkla boşanmış olan kadının ne gece, ne gündüz evinden çıkması caizdir. Kocası ölen kadın ise, gündüz ve gecenin bir bölümünde dışarı çıkabilir; ama geceyi gittiği yerde geçiremez. Fark şundan kaynaklanmaktadır: Boşanan kadının nafakası kocasının malından karşılanır; tıpkı karısı gibi dışarı çıkması caiz olmaz. Ama kocası ölen kadın için böyle bir durum sözkonusu değildir; zira ona nafaka verilmez. Bu yüzden durumunu düzeltmek için gündüz dışarı çıkmak zorundadır. Diyorlar ki: Ayrılığın meydana gelmesi halinde oturma hakkı kendisinde bulunan evde iddet beklemelidir. Yine Hanefîler diyorlar ki: Şayet ölünün evinden kadına düşen pay kendisine yetmiyorsa, yahut mirasçılar onu kendi paylarına düşen kısımdan çıkarmışlarsa, kadın başka yere taşınabilir. Çünkü bu bir mazerettir. Evinde olmak ibadettir. İbadet ise mazeretle düşer. Yine Hanefîler derler ki: Eğer kadın oturduğu evin kirasını yüksek olduğundan ötürü ödeyemezse, kirası daha az olan bir eve taşınabilir.

İşte Hanefîlerin bu sözleri göstermektedir ki, oturma ücreti kadına aittir. Evin ücretini ödemekten âciz olursa, ancak o zaman o evde oturmak görevi kendisinden düşer. Bundan dolayı açıkça ifade etmişlerdir ki, şayet kendisine yeterli olursa kadın, ölen kocasının mirasından kendi payına düşen kısımda oturur. Zira onlara göre ister hamile olsun, ister olmasın kocası ölen kadının mesken hakkı yoktur. Yalnızca ona düşen kocasının vefat ettiği ve kendisinin de bulunduğu evde gece kalması lâzımdır, gündüz kalması gerekli değildir. Mirasçılar evi kendisine karşılıksız vermezlerse, ücret ödemek de kendisine düşer.

İşte âlimlerin bu meseledeki görüşleri ve orada çıkan ihtilâfın kaynağı böylece özetlenip anlatılmış oldu. Başarı yalnız Allah'tandır.

Bu hadis konusunda Furay'a bt. Mâlik'in başına, tıpkı rivâyet ettiği hadis hususunda Fâtıma bt. Kays'ın başına gelen durum gelmiştir. Bu meseleyi tartışanlardan bazıları demişlerdir ki: Bir kadının sözüne, Rabbimizin kitabını terkedemeyiz. Allah Teâlâ, kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesini emretmiş, (kocasının) evinde beklemesini emretmemiştir. Mü'minlerin annesi Hz. Âişe (r.a.), kadının kocasının öldüğü evde iddet beklemesinin vacip olduğunu inkâr etmiş ve kocası ölen kadının istediği yerde iddet bekleyebileceğine fetvâ vermiştir. Nitekim aynı Hz. Âişe (r.a.) Fâtıma bt. Kays hadisini inkâr etmiş ve boşanan

kadına mesken verilmesinin vacip olduğunu belirtmiştir.

Furay'a hadisine karşı gelenlerden bir kısmı da diyor ki: Allah Rasûlü (s.a.) devrinde Uhud, Bi'r-i Mâûne, Mûte ve daha başka savaşlarda pek çok sahâbe — Allah onlardan razı olsun — hayatını kaybetti. Onlardan sonra hanımları iddet bekledi. Şayet o kadınlardan her biri iddet müddetince evine bağlı kalsaydı, bu durum elbette en âşikâr, en açık şeylerden olurdu. Öyle ki, İbn Abbas ve Hz. Âişe'den (ilimde) daha alt mertebede olanlara bile gizli kalmazdı. Uygulama sürekli ve yaygın olduğu halde, bu iki sahâbîye ve görüşleri aktarılan daha başka sahâbilere bu durum nasıl gizli kalmış olabilir? Bu çok uzak bir ihtimaldir.

Hem sonra, sünnet o şekilde yürürlükte olsaydı Furay'a, Hz. Peygamber'e (s.a.) gelip âilesine gitmek için izin istemezdi ve Hz. Peygamber (s.a.) de bu konuda ona izin verip gittikten sonra onu geri çağırmalarını emredip, kadına evinde beklemesini emretmezdi. Şayet bu iş sürekli ve sabit olsaydı, Furay'a'ya âilesinin yanına gitmesine izin vermekle bunu neshetmiş, sonra ona evinde beklemesini emretmekle bu izni neshetmiş olurdu ki, bu durum hükmün iki kere değiştirilmesine götürür. Şeriatta, kesin bir noktada böyle bir şey bilmiyoruz.

Diğerleri de diyorlar ki: Bunda Emîru'l-mü'minîn Hz. Osman b. Affân'ın ve sahâbenin ileri gelenlerinin kabulle karşıladıkları ve Hz. Osman'ın yürürlüğe koyup gereğince hükmettiği bu sahih ve mânası açık sünnetin reddini gerektirecek bir durum yoktur. Şayet biz kadınların Hz. Peygamber'den (s.a.) yaptıkları rivâyetleri kabul etmezsek, o zaman kadınlardan başka râvisi bilinmeyen, İslâm'ın pek çok sünneti yok olur gider. İşte Allah'ın kitabı! Onda, evde iddet beklemeyi vacip kılan bir şey yok ki, sünnet ona aykırı olsun. Aksine olsa olsa sünnet Kur'an'ın sükût geçtiği bir hükmü açıklamış olur. Böylesi bir şeyle sünnetler reddedilmez. İşte Allah Rasûlü'nün (s.a.) sakındırdığı, hükmünün benzeri Kur'an'da bulunmazsa sünnet terkedilir görüşünün ta kendisidir bu!

Mü'minlerin annesi Hz. Âişe'nin (r.a.) Furay'a hadisini terkedişine gelince: Herhalde bu hadis kendisine ulaşmamıştır. Eğer ulaşsaydı, herhalde te'vil ederdi. Te'vil etmeseydi, herhalde Furay'a'nın rivâyet ettiği hadise muâriz kendisinin bildiği bir hadis var olmuş olacaktı. Ne olursa olsun, Hz. Âişe'nin bu hadisi terketmesinden dolayı kendilerinin terketmeleri hakkında bunu söyleyenler, mü'minlerin annesi terkettiği için terkedenlerden daha mazûrdurlar. İki terk arasında büyük bir fark vardır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) yanında şehit düşenlere ve O hayatta iken vefat edenlere gelince; onların hanımlarının diledikleri yerde iddet

beklemelerine dair hiçbir haber gelmemiştir. O sahâbe kadınlarının Furay'a hadisinin hükmüne aykırı davrandıklarına dair de asla bir rivâyet gelmiş değildir. Nasıl olduğu bilinmeyen bir durumdan dolayı sahih sünneti terketmek caiz değildir. Onların diledikleri yerde iddet bekledikleri bilinse, ama onlardan Furay'a hadisinin hükmüne aykırı düşen bir şey rivâyet olunmasa, ihtimal ki bu durum, bu hükmün yerleşmesinden ve sabit olmasından öncedir. Zira asıl olan berâet-i zimmettir (kişinin borç, sorumluluk ve suçtan uzak olmasıdır) ve vücup hükmünün olmamasıdır.

Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc — Abdullah b. Kesîr senediyle rivâyetine göre Mücâhid anlatıyor: Uhud savaşında pek çok kimse şehit düştü. Şehitlerin hanımları Allah Rasûlü'ne geldiler ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz geceleri ürküyor, yalnızlık duyuyoruz. Bu yüzden geceyi birimizin evinde geçiriyoruz. Sabah olunca evlerimize dağılıyoruz." dediler. Allah Rasûlü (s.a.) onlara: "Arzu ettiğiniz kadar birinizin evinde sohbet edin. Uyumak istediğinizde her biriniz kendi evine dönsün." buyurdu.[158] Bu hadis her ne kadar mürsel ise de görünen o ki, Mücâhid bunu ya sika bir tâbiîden ya da bir sahâbîden işitmiştir. Tâbiîn arasında yalan söylemek bilinen bir husus değildi. Onlar üstün kılınan nesillerin ikincisidir. Allah Rasûlü'nün (s.a.) ashâbını görmüşler, onlardan ilim tahsil etmişlerdir ve onlardan sonra ümmetin en hayırlı neslidir. Bu neslin Allah Rasûlü'ne yalan atfedecekleri ve yalancılardan rivâyette bulunacakları düşünülemez. Bilhassa onlar arasından âlim bir kimse kesin ifade kullanarak Allah Rasûlü'nden (s.a.) rivâyette bulunduğunda, O'nun bir hadisine tanık olup "Allah Rasûlü (s.a.) şöyle buyurdu, Allah Rasûlü (s.a.) şöyle yaptı, şunu emretti, şunu yasakladı..." demesi ve Allah Rasûlü (s.a.) ile kendisi arasındaki aracı şahıs yalancı yahut meçhul biri iken böyle bir şeye kalkışması son derece uzak bir ihtimaldir. Ama onlardan sonraki nesillerin mürsellerinde durum farklıdır. Nesiller kaynaktan uzaklaştıkça mürsellere kötü gözle bakılmaya başlandı ve onlar Allah Rasûlü (s.a.) hakkında şahit kabul edilmez oldu. Özetle, dayanak yalnız bu mürsel değildir. Başarı Allah'tandır.

11 — Hz. Peygamber'in (s.a.) Kocası Ölen Kadına Yapmasını Emrettiği Hususlar:

Sahîhayn'da Humeyd b. Nâfi'den rivâyet edildiğine göre Ebu Seleme'nin kızı Zeynep kendisine şu üç hadisi nakletmiştir:

1- Zeynep diyor ki: Babası Ebu Süfyan vefat ettiği zaman ben Hz.

158. Abdürrezzak, 12077. Râvileri sikadır; ancak müellifin de dediği gibi hadis mürseldir.

Peygamber'in (s.a.) hanımı Ümmü Habibe —Allah kendisinden razı olsun— yanına gittim. Ümmü Habibe terkibinin çoğu safradan oluşan ve içinde sarılık bulunan halûk adında bir güzel koku yahut daha başka bir koku istedi. O kokudan (eline sürdüğü kokuyu azaltmak için) bir cariyeye sürdü. Sonra ellerini yanaklarına sürüp şöyle dedi: Vallahi, benim güzel kokuya hiç ihtiyacım yok. Ancak Allah Rasûlü'nün (s.a.) minber üzerinde şöyle buyurduğunu işittim: "Allah'a ve âhiret gününe inanan bir kadının bir ölüye üç günden fazla yas tutması helâl olmaz. Ama kocası için dört ay on gün yas tutar."

2- Zeynep diyor ki: Sonra bir keresinde, erkek kardeşi vefat ettiği zaman Zeynep bt. Cahş'ın yanına girdim. O da güzel koku istedi ve ondan süründü. Sonra da dedi ki: Vallahi, benim güzel kokuya hiç ihtiyacım yok. Ancak Allah Rasûlü'nün (s.a.) minber üzerinde şöyle dediğini işittim: "Allah'a ve âhiret gününe inanan bir kadının ölüye üç günden fazla yas tutması helâl olmaz. Ama kocası için dört ay on gün yas tutar."

3- Zeynep diyor ki: Annem Ümmü Seleme'nin —Allah kendisinden razı olsun— şunları anlattığını işittim: Bir kadın, Allah Rasûlü'ne geldi ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Kızımın kocası vefat etti. Şimdi de gözleri rahatsızlandı. Kızımın gözlerine sürme çekeyim mi?" diye sordu. Allah Rasûlü (s.a.): "Hayır!" buyurdu. Kadın iki yahut üç kere bu isteğini tekrarladı, her defasında Hz. Peygamber (s.a.): "Hayır!" diye cevapladı ve arkasından şöyle dedi: "Kocası ölen kadın dört ay on gün yas tutar. Cahiliye devrinde ise sizlerden biri bir sene geçince deve tezeği atardı (hatırlayın o zamanları)."(159)

Zeynep (bu cahiliye âdetini) şöyle anlatıyor: Kocası ölen kadın daracık bir hücreye kapanır, en kötü elbiselerini giyer; bir sene geçinceye kadar ne güzel bir koku, ne de bir başka şey sürünebilirdi. Bir sene dolunca bir eşek yahut koyun yahut kuş getirilir, kadın efsunlanır gibi o hayvana vücudunu sürterdi. Kadın vücudunu o kadar sürterdi ki, bundan dolayı ölmeyen hayvan pek nadir olurdu. Sonra kadın hücresinden çıkar, kendisine bir deve tezeği verilir, onu atardı. Bundan sonra artık istediği gibi güzel koku sürünebilir, süslenebilirdi.(160) İmam Mâlik hadisin arapçasında geçen "tefteddu" kelimesinin cildi bir şeye sürmek olduğunu kaydeder.

---

159. Deve tezeği atmakla ne kasdedildiğinde ihtilâf edilmiş, kimileri böyle yapmakla kadın, iddeti deve tezeği gibi attım, demek istiyor demişler; kimileri, kadın, bekleyişinin ve bu bekleme sırasında başına gelen belanın attığı o deve tezeği mesabesinde olduğunu söylemek ister ve böylece bu işi değersiz gördüğünü ve kocasının hakkına saygı gösterdiğini ifade eder demişler ve kimileri de böyle bir şeye bir daha dönmemek için uğur getirsin diye tezek attığını söylemişlerdir. Bk. Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, 6/330.

160. Mâlik, *Muvatta*, 2/596, 598 ; Buhârî, 68/46 ; Müslim, 1486, 1487, 1488, 1489.

Sahîhayn'da Ümmü Seleme'den —Allah ondan razı olsun— rivâyet edildiğine göre bir kadının kocası öldü. Yakınları, o kadının gözlerine bir zarar gelmesinden korktular ve Hz. Peygamber'e (s.a.) gelip kadının gözlerine sürme çekme hususunda O'ndan izin istediler. Hz. Peygamber (s.a.): "Cahiliye döneminde sizlerden biri yas tutarken evinin en kötü odasında — yahut evindeki en kötü çulları içinde — bir sene geçirirdi. Yanından bir köpek geçince, bir deve tezeği atar, öylece kaldığı yerden çıkardı. Dört ay on gün çok mu?" buyurdu.(161)

Yine *Sahîhayn*'da Ümmü Atiyye el-Ensâriyye'den —Allah ondan razı olsun— rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) buyurdu ki: "Bir kadın bir ölüye üç günden fazla yas tutamaz. Ancak kocası için dört ay on gün yas tutar. Asb denilen çizgili Yemen kumaşı dışında boyalı elbise giyemez. Sürme çekemez. Güzel koku sürünemez; ancak hayızdan temizlendiği sıralarda bir parçacık kust (öd ağacı) denilen Hindistan buhurundan yahut tırnak buhurundan sürünebilir."(162)

Sünen-i Ebu Davud'da, Hasan b. Müslim —Safiyye bt. Şeybe —Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımı Ümmü Seleme senediyle rivâyet edildiğine göre, Allah Rasûlü (s.a.) buyurdu ki: "Kocası ölen kadın ne gerek aspurla, gerek kırmızı çamurla boyanmış elbise ve ne de süslü elbise giyinebilir. Sürme çekemez, kına ile saçlarını boyayamaz."(163)

Yine adı geçen Sünen'de, İbn Vehb — Mahreme — babası — Muğîre b. Dahhâk — Ümmü Hakîm bt. Esîd — anası senediyle rivâyet edildiğine göre, Ümmü Hakîm'in annesi olan bu hanımın kocası vefat etti. Kadıncağızın gözleri rahatsızdı. Bu sebeple gözlerine celâ —merhum Ahmed b. Sâlih: Doğrusu celâ sürmesi olacaktır, diyor— çekti. Bir cariyesini Ümmü Seleme'ye —Allah ondan razı olsun— gönderdi ve celâ sürmesi çekmenin hükmünü sordu. O da: "Onu gözlerine çekme. Ancak çok zor durumda kalırsan geceleyin çeker, gündüz silersin." diye haber gönderdi ve Ümmü Seleme başından geçen şu olayı orada nakletti: Kocam Ebu Seleme vefat ettiğinde Allah Rasûlü (s.a.) yanıma geldi. Gözlerime azvay (sabır) denen bir çeşit acı ağaç usâresi sürmüştüm. "Bu nedir? Ey Ümmü Seleme!" diye sordu. Ben de: "Azvaydır, ey Allah'ın Rasûlü! Kokusu yok." dedim. Bunun üzerine: "O, yüzü gençleştirir, güzelleştirir (yas tutttuğun için) onu ancak geceleyin sürün. Gündüz siler çıkarırsın. Saçına güzel koku sürme ve saçını kına ile boyama. Zira kına süs için kullanılan bir boyadır." buyurdu. "Peki ey Allah'ın Rasûlü, saçıma ne süreyim?" diye sordum. "Arabistan kirazı sür. Onunla başını

161. Buhârî, 68/47, 76/18 ; Müslim, 1488.
162. Buhârî, 68/48, 49, 6/12 ; Müslim, 938 (2/1127).
163. Ebu Davud, 2304 ; Nesâî, 6/203, 204. Senedi sahihtir.

kaplarsın." buyurdu.(164)

Bu hadisler pek çok hüküm içermektedirler. Sıralayacak olursak:

Birinci hüküm: Yakınlık derecesi ne olursa olsun, bir ölüye üç günden fazla yas tutulmaz. Ancak bundan yalnızca koca müstesnâdır. Hadis, iki yas arasında şu iki yönden fark gözetmektedir:

1- Vaciplik ve caizlik yönünden: Koca için yas tutmak vacip, başkaları için yas tutmak caizdir.

2- Yas müddetinin değeri bakımından: Koca için yas tutmak bir azîmet (yapılması gereken vazife), başkaları için yas tutmak ise bir ruhsattır (izindir). Kocası ölen kadının yas tutmasının vacip olduğunda ümmet icmâ etmiştir. Ancak Hasan el-Basrî ve Hakem b. Uteybe'den aykırı görüş rivâyet edilmiştir. Hammad b. Seleme'nin Humeyd'den rivâyetine göre, Hasan el-Basrî: "Gerek üç talâkla boşanan ve gerekse kocası ölen kadınlar gözlerine sürme çekebilir, saçlarını tarayabilir, güzel koku sürünebilir, saçlarını kına ile boyayabilir, evinden ayrılıp oraya buraya gidebilir ve dilediğini yapabilirler." demiştir. Şu'be'nin rivâyetine göre Hakem: "Kocası ölen kadın yas tutmaz." demiştir.

İbn Hazm: "Bu görüş sahipleri delil olarak şu hadisi ileri sürmüşlerdir." diyor ve sonra Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdusselam — Muhammed b. Beşşar — Muhammed b. Câfer — Şu'be — Hakem b. Uteybe — Abdullah b. Şeddâd b. Hâd senediyle şu hadisi kaydediyor: Allah Rasûlü Câfer b. Ebu Tâlib'in hanımına: "Üç gün olunca —yahut üç günden sonra— dilediğin gibi giyin." buyurdu. Metindeki tereddüt Şu'be'den kaynaklanmaktadır. İbn Hazm sonra Hammad b. Seleme — Haccâc b. Ertât — Hasan b. Sa'd — Abdullah b. Şeddâd kanalıyla şu hadisi kaydeder: Hanımı Esmâ bt. Umeys, Câfer'e ağlamak için Hz. Peygamber'den (s.a.) izin istedi. Hz. Peygamber (s.a.) ona üç gün izin verdi; "Üç gün geçince temizlen, gözüne sürme çek." diye haber gönderdi.

Yas tutulmaz görüşünde olanlar diyorlar ki: Bu hadis yas tutmayı buyuran hadisleri neshetmektedir, onları geçersiz kılmaktadır. Zira bu, o hadislerden sonra buyurulmuştur. Çünkü Ümmü Seleme —Allah ondan razı olsun— yas tutma hadisini rivâyet etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.) bunu kocası Ebu Seleme'nin vefatının ardından kendisine emretmiş olduğunu söylemiştir. Ebu Seleme'nin Câfer'den önce vefat ettiğinde hiçbir görüş ayrığı yoktur. Allah her ikisinden de razı olsun. Âlimler ileri sürülen bu delile şöyle cevap vermişlerdir: Bu hadis munkatı'dır. Zira

164. Ebu Davud, 2305 ; Nesâî, 6/204. Senidendeki Muğîre b. Dahhâk'ı İbn Hibbân'dan başkası sika saymamıştır. Ümmü Hakîm ile onun annesinin hali bilinmemektedir. Abdulhak el-İşbilî *el-Ahkâm* adlı eserinde Ebu Davud'dan aktarmış ve: "Bu haddisin maruf bir senedi yoktur." demiştir.

senetteki Abdullah b. Şeddâd b. Hâd[165] ne Allah Rasûlü'nden (s.a.) hadis işitmiştir ne de O'nu görmüştür. Şu halde onun hadisi, hiçbir kusuru bulunmayan sahih- müsned hadislere nasıl tercih edilebilir? İkinci hadisin senedinde ise Haccâc b. Ertât[166] vardır ki onun hadisiyle hadis üstadları olan sika, güvenilir imamların rivâyet ettiği hadise nasıl karşı konabilir.

İkinci hüküm: Yas tutma aylarla iddet beklemeye bağlıdır. Hamileye gelince, hamileliği bitince, âlimlerin ittifakıyla yas tutmasının vacipliği de sona erer. Artık evlenebilir, süslenebilir (yeni evlendiği) kocası için güzel koku sürünebilir ve onun için dilediği gibi süslenebilir.

Soru: Hamilelik müddeti dört ay on günü aşarsa, yas tutmanın da vacip oluşu sona erer mi? Yoksa doğuma kadar sürer mi?

Cevap: Yas tutma doğuma kadar sürer. Zira yas tutma iddete bağımlı olan şeylerdendir ve bu yüzden iddet süresine bağlanmıştır; iddet hükümlerinden ve vaciplerinden biridir. Bundan dolayı var olmada da, yok olmada da onunla beraberdir (yani iddet varsa yas da var, iddet yoksa yas da yok).

Üçüncü hüküm: Müslüman-kâfir, hür- cariye ve küçük (ergenlik yaşına girmemiş) -büyük bütün hanımlar yas tutma konusunda eşittirler. Bu, cumhûrun; Ahmed, Şâfiî ve Mâlik'in görüşüdür. Ancak Eşheb ve İbn Nâfi': "Zimmî kadın yas tutmaz." demişlerdir ki, Eşheb bu görüşü Mâlik'ten de rivâyet etmiştir. Bu ikinci görüş aynı zamanda Ebu Hanife'nin de görüşü olup, ayrıca ona göre küçük olan kadın da yas tutmaz.

Bu görüş sahipleri delil olarak demişlerdir ki: Hz. Peygamber (s.a.) yas tutmayı, Allah'a ve âhiret gününe inanan kimselerin hükümlerinden saymıştır. O halde buna kâfir kadın girmez. Çünkü o fıkhî hükümlerle (furû ile) mükellef değildir.

Diyorlar ki: Allah Teâlâ'nın mutlak genel ifade kullanmak yerine imanla sınırlı (mukayyed) husûsî ifade kullanması bu işin imanın hükümlerinden, gereklerinden ve vaciplerinden olmasını gerektirir. Sanki Allah, kim iman yolunu seçerse, işte bu iş de onun şer'î görevlerinden ve üzerine vacip olan hususlardandır, buyurmuştur.

Gerçek şu ki, fiili, inananların işlemesinin helâl olmadığını belirtme kâfirlerden onun hükmünü kaldırmayı gerektirmediği gibi, aynı zamanda onların bunu işlemesini de gerektirmez. Yalnızca iman etmeyi ve imanın

165. Hadisin râvileri sikadır. Ancak mürseldir. Çünkü Abdullah b. Şeddâd Allah Rasûlü'nden (s.a.) hiçbir şey işitmemiştir.

166. Haccâc b. Ertât, çok hata ve tedlis yapan biri olarak tanınır ve burada da mu'an'an rivâyette bulunmuştur.

icabı olan şer'î kuralları yerine getirmeyi kendisine bir yol olarak seçen kimseye işte bu husus helâl olmaz anlamını icabettirir. Her ne olursa olsun, iman etmesi ve imanın icabı olan şer'î kuralları yerine getirmesi gerekir. Ancak Şâri' (Kanun Koyucu, Allah) imanın icabı olan şer'î kurallarla, sadece kişi imana girdikten sonra, onu sorumlu tutmaktadır. Nasıl ki "Mü'minin namazı, haccı ve zekâtı terketmesi helâl değildir." sözü, bunun kâfire helâl olduğunu göstermezse, burada da durum aynıdır. İpek giyme konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.) :"Bu, takvâ sahiplerine yakışmaz."[167] buyurması da ipek giymenin başkalarına yakışacağını (yani helâl olacağını) göstermez. "Mü'mine, lânetçi olmak yakışmaz."[168] hadisinde de durum aynıdır.

Meselenin sırrı: Şeriatın koyduğu helâl haram ve farz kuralları, imanın temelini kabullenenler için konmuştur. İmanı kabullenmeyip dinleriyle başbaşa bırakılan kimseler, dinlerinin temeliyle başbaşa bırakıldıkları gibi, aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere bizim mahkelerimize müracaat etmedikleri sürece, kabullendikleri dinin kuralları ile de başbaşa bırakılırlar. Bu kâidede âlimler görüşbirliği içindedirler. Fakat müslüman kocası ölen zimmî kadının yas tutmasının gerekliliğini ileri sürenlerin gerekçeleri şudur: Karısının yas tutması müslüman kocasının hakkıdır; zimmî kadına yas tutmayı zorunlu kılmak, koca açısından tıpkı iddetin temelinde olduğu gibi bir durum arzeder. Bundan dolayı bu görüşü savunanlar, zimmî kocasının iddetini bekleyen zimmî kadının, yas tutmasını zorunlu görmemektedir. Ayrıca bu iddeti içerisinde kadına istekte bulunulmaz. Böylece bu da zimmîlerin müslümanlarla yaptıkları akitler gibi olmaktadır. Zira her ne kadar birbirleriyle yaptıkları akitlerde zimmîlere ilişilmezse de, müslümanlarla yaptıkları akitlerde İslâm'ın hükümleriyle bağlı tutulurlar.

Bu görüşün savunucularına karşı çıkanlar diyorlar ki: Yas tutma, Allah Teâlâ'nın hakkıdır. Bundan dolayı kadın ile veliler ve kadına yas tutmamasını vasiyet etmek suretiyle ölen şahıs bu hakkın düşmesinde hemfikir olsalar bile hak düşmüş olmaz ve kadının bu hakkı yerine getirmesi gerekli olur. Şu halde yas tutma ibadet durumundadır; zimmî kadın ise ibadete ehil değildir. İşte meselenin sırrı budur.

Dördüncü hüküm: Efendileri ölen cariye ile ümmü veledin yas tutması vacip değildir. Çünkü onlar zevce değildirler. İbnu'l-Münzir: "Bu konuda âlimlerin ihtilâf etttiklerini bilmiyorum." diyor.

Soru: Cariye ve ümmü veled üç gün yas tutabilirler mi?

Cevap: Evet, tutabilirler. Çünkü nass (hadis) yalnızca kocadan

167. Buhârî, 72/12 ; Müslim, 2075.
168. Müslim, 2597.

başkasına üç günden fazla yas tutmayı haram ve kocaya dört ay on gün yas tutulmasını vacip kılmıştır. Böylece cariye ve ümmü veled, kendilerine yas tutmak haram yahut vacip olanlar arasına değil, yas tutmaları helâl olanlar arasına girmiştir.

Beşinci hüküm:

Soru: Boşanma, şüpheli cinsî ilişki, zina yahut istibrâ sebeplerininin birisinden ötürü iddet bekleyen kadına yas tutma vacip midir?

Cevap: Bu, hadislerin delalet ettiği hükümlerden beşincisidir: Sayılanlardan hiçbirisinin yas tutması gerekmez. Çünkü hadis hem olabilecek hususu hem de olamayacak hususu belirlemiş ve özellikle ölüler için yas tutmanın vacip olanını zevcelere, caiz olanını da onlar dışındakilere tahsis etmiştir. Bu iki durum dışında kalan ise, ölülere karşı yapılması haram olan şeylerin hükmüne dahildir.

Peki, bunun bâin talâkla boşanmış kadına yas tutmanın gerekli oluşu hükmüne dahil olduğunu neye dayanarak söylüyorsunuz? Said b. Müseyyeb, Ebu Ubeyd, Ebu Sevr, Ebu Hanife ve arkadaşları ile el-Hıraki'nin tercih ettiği iki rivâyetten birine göre İmam Ahmed, bâin talâkla boşanmış kadının yas tutması vaciptir, demişlerdir ki, bu sırf kıyastan ibarettir. Zira kıyasa göre bu durumdaki kadın, nikâhtan ayrılmıştır, iddet beklemektedir. Bu yüzden kocası ölen kadın gibi yas tutması gerekir. Çünkü her ikisi de iddet konusunda birleşmiş, ancak iddetin sebebinde birbirlerinden ayrılmışlardır. Hem iddet, nikâhı haram kılmakta ve böylece nikâha götüren yollar da haram olmaktadır. Diyor ki: Kuşkusuz, yas tutma akılla anlaşılabilir şeylerdendir: Zîneti gösterme, güzel kokular sürünme ve güzel elbiseler giyinme kadını erkeklere, erkekleri kadınlara çeken hususlardandır. Bu yüzden kadının bunda acelecilik göstererek iddetinin sona ermesi konusunda yalan söylemesinden emin olunamayacağından buna götüren yollardan alıkonulmuş ve bu durumda (sedd-i zeria prensibi gereği) açık kapı bırakılmayıp gedik tıkanmıştır. Hem kocanın ölümünün aşikâr olması ve iddetin sayılı günlerden ibaret bulunması sebebiyle çoğunlukla vefat iddeti konusunda yalan söyleme hemen hemen imkânsızdır. Ama boşanma iddetinde durum bunun aksinedir. Zira boşanma iddeti hayız (yahut hayızdan temizlenme) esas alınarak beklenir ki, bu da ancak kadın tarafından bilinebilir. Bu sebeple burada ihtiyatlı davranma daha uygundur.

Cevap: Alah Teâlâ , kulları için yarattığı zînetleri ve hoş rızıkları haram sayanları ayıplamış ve onlara bunu yasaklamıştır. Bu da gösterirki, Alah ve Rasûlü'nün (s.a.) haram kıldıkları dışında zîneti,

süslenmeyi haram kılmak caiz değildir. Alah Teâlâ, Peygamber'inin (s.a.) dilinden kocası ölen kadının iddet süresince tutacağı yas müddetince zînet kullanmasını haram saymıştır. Peygamberi de kadının kocasından başkası için zinet takınmayarak yas tutmasını mübah kılmıştır. Onun haram saydığından başkasını haram saymak caiz değildir. O şey asli mübahlık üzere kalır. Yas tutma, iddetin gereklerinden ve ona bağlı şeylerden değildir. Bundan dolayı şüpheyle cinsî ilişki kurulan, zina edilen, istibrâsı beklenen, yahut ric'î talâkla boşanan bir kadının yas tutması vacip değildir; âlimler bu konuda görüş birliği içindedirler. İki iddet arasındaki hayız (yahut hayızdan temizlenme) konusunda miktar, yahut sebeb ve hüküm açısından farklılık bulunduğundan ötürü bu kıyas, (bâin talâkla boşanan kadını) kocası ölen kadına kıyasdan daha da uygundur. Hayız (yahut hayızdan temizleme) iddetini, hayız (yahut hayızdan temizlenme) iddetinin hükmüne dahil etmek, hayız (yahut hayızdan temizleme) iddetini vefat iddetinin hükmüne dahil etmekten daha münasiptir. Ölen kocaya yas tutmaktan maksat, sizin söylediğiniz acelecilik göstermek değildir. Zirâ bu durumda beklenen iddet sırf rahmin boş olduğun bilmek için değildir. Bu sebeble zifaftan önce (koca ölse yine iddet) gerekir. Bu özellik, nikâh akdine saygı gösterme, önem ve değerini ortaya koyma ve bu akdin Allah katında özel bir yeri bulunmasından dolayıdır. İddet, bu akit için bir dokunulmaz alan kılınmıştır ve bu maksadın tamama ermesi, pekişmesi ve ona daha fazla özen gösterilmesi için yas tutma prensibi konulmuştur. Öyle ki, zevcenin kocasına yas tutması bizzat kendi babasına, oğluna, kardeşine ve diğer akrabalarına yas tutmasından daha yeğ tutulmuştur. İşte bu durum akde saygı gösterme, onu yüceltme ve bütün hükümleri açısından onunla zina arasındaki farkı pekiştirmekten kaynaklan-maktadır. Bundan dolayı zina ile arasındaki zıtlık gerçekleşsin diye başlangıçta ilan etme, şahit tutma ve def çalma; sonunda ve bitiminde ise iddet bekleme ve yas tutma meşrû kılınmıştır ki, bunlar başka akitlerde prensip haline getirilmemiştir.

Altıncı hüküm: Yas tutan kadının kaçınması gereken hususla ilgilidir. Delile dayanmayan söz ve görüşlerin değil de, nassların belirledikleri dört tanedir:

Birincisi, güzel kokudur. Zira Hz. Peygamber (s.a.) sahih hadiste: "Güzel koku sürünemez." buyurmuştur. Yas tutmayı vacip görenlere göre bunun haramlığında ihtilâf yoktur. Bundan dolayı Ümmü Habibe — Allah ondan razı olsun— babası Ebu Süfyan'a yas tutmaktan çıktığında güzel koku istedi ve elindeki fazlalığı yanındaki bir kıza sürdü. Sonra ellerini yanaklarına sürdü ve sonra da hadisi söyledi.

Güzel koku kavramı içine şunlar girer: Misk, anber, kâfûr, şeşpençe, esans, yaban kedisi miski; göz otu, buhur, sorgun ağacı, gül, menekşe ve yasemin gibi çiçeklerden elde edilen güzel kokulu yağlar; gülsuyu, karanfil suyu, narenciye çiçeği suyu gibi güzel kokulu yağlardan sıkılan sular. Bunların hepsi güzel kokudur. Zeytinyağı, susamyağı ve sadeyağ buna dahil değildir. Yas tutan kadın bunlardan herhangi biriyle yağlanmaktan alıkonulmaz.

Yedinci hüküm: Yasak olan şeyler üç türlüdür.

Birinci tür: Vücudunu süslemesi. Yas tutan kadının saçına kına yakınması, makyaj yapması, tırnaklarına kına yakması, kırmızı boya (ruj) sürünmesi ve yüzüne üstübec (kurşun boyası) sürmesi haramdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) kına ifadesini kullanıp, ondan daha çok zînet anlamı taşıyan, daha büyük fitne unsuru olan ve yas tutmanın amacına daha zıt olan bu türlü süslenmelerin de (haramlığına) dikat çekti. Sürme de bunlardandır. Sürme kullanma açık ve sahih hadisle yasaklanmıştır.

İçlerinde Ebu Muhammed İbn Hazm'ın da bulunduğu seleften ve sonrakilerden bir grup ilim adamı, yas tutan kadın gözleri görmez olsa da ne gece ne gündüz sürme çekemez demişlerdir. Onların bu görüşünü Buhârî ve Müslim tarafından Ümmü Seleme'den aktarılan şu rivâyet destekler: Bir kadının kocası vefat etti. Tanıdıkları kadının gözlerinin görmez olmasından korktular. Hz. Peygamber'e (s.a.) gelip sürme kullanması için izin istediler. Hz. Peygamber (s.a.) ise izin vermediği gibi, iki yahut üç kere "Hayır!" dedi ve sonra onlara cahiliye döneminde bir sene boyunca tuttukları uzun ve meşakkatli yası hatırlatıp buna sabrettikleri halde, dört ay on güne sabredemezler mi diye sordu.[169] Kuşkusuz sürme, zînetin çok ileri bir şeklidir ve tıpkı güzel koku gibidir ve hatta ondan daha aşırı bir süsleme usulüdür. Bazı Şâfiîler, karartmak için sürme kullanabilir demişlerdir ki, bu nassa ve anlatılmak istenene aykırı bir tasarruftur. Allah Rasûlü'nün (s.a.) hükümleri, uzunlukla kısalığı ayırmadığı gibi, beyazlıkla karalığı da ayırmamaktadır. Böylesi kıyas, selefin şiddetle karşı koyduğu ve kötülediği fâsit re'yle kıyastır.

Mâlik, Ahmed, Ebu Hanife, Şâfiî ve bu zatların takipçilerinin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu: "Şayet yas tutan kadın süs için değil de, tedavi için sürme kullanma zorunluluğu ile karşı karşıya kalırsa geceleyin kullanır, gündüz siler." demişlerdir.

Onların bu konudaki delilleri yukarıda geçen Ümmü Seleme (r.a.) hadisidir. Ümmü Seleme celâ sürmesi hakkında demişti ki: "Gözlerine sürme çekme. Ancak çok zor durumda kalırsan, geceleyin çeker, gündüz

169. Müslim, 2537.

silersin." Delillerinden biri de Ümmü Seleme'nin (r.a.) aktardığı şu diğer rivâyettir: Gözlerime azvay denen bir çeşit acı ağaç usâresi sürmüşken Allah Rasûlü (s.a.) yanıma geldi. "Bu nedir? Ey Ümmü Seleme!" dye sordu. Ben de: "Azvaydır, ey Allah'ın Rasûlü! Kokusu yok." dedim. Bunun üzerine: "O yüzü gençleştirir, güzelleştirir." deyip devamla: "Onu ancak geceleyin sürer, gündüz siler çıkarırsın." buyurdu. Ümmü Seleme'den gelen bu iki rivâyet bir tek hadistir. Râviler parçalamıştır. Mâlik hadisin bu kadarını *Muvatta*'ına "Belâğ = Bana ulaştı ki..." ifadesiyle almıştır. Ebu Ömer *Temhid* adlı eserinde bu hadisin çeşitli senetlerini zikretmiştir ki, bunlar birbirlerini takviye eder. Mâlik'in bu hadisi delil olarak kullanması da kâfidir. *Sünen* sahipleri hadisi kitaplarına almışlar ve imamlar onu delil olarak kullanmışlardır. Hadis en azından hasendir. Ancak Ümmü Seleme'nin bu hadisi görünüşte Buhârî ve Müslim tarafından müsned olarak kaydedilen yine Ümmü Seleme'nin kendisinen rivâyet ettiği diğer bir hadise aykırıdır. Zira hadis kocası ölen kadının, her iki halükârda sürme kullanamayacağını göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) gözlerinden şikâyetçi olan kadına ne gece , ne gündüz, ne zarûretten dolayı ne de başka bir sebepten ötürü sürme kullanması için izin vermiş; aksine iki yahut üç kere "Hayır!" cevabını vermiş, "ancak zorunlu kalırsan kullanabilirsin" dememiştir. Mâlik'in rivâyetine göre Ubeyd'in kızı Safiyye, kocası Abdullah b. Ömer'in yasını tutarken gözlerinden rahatsızlanmış, gözleri neredeyse çapak bağlayacak hale geldiği halde sürme kullanmamıştı.[170]

Ebu Ömer diyor ki: Bu hadis dış görünüş itibarıyla, geceleyin kullanılmasının mübah olduğunu ifade eden diğer Ümmü Seleme hadisine ve Hz. Peygamber'in (s.a.) mutlak bir tarzda iki -üç kere "Hayır!" demesine aykırı düşmekteyse de, bence —Allah daha iyi bilir ya— iki hadisin birleştirilmesi şöyle olmalıdır: Allah Rasûlü'nün (s.a.) hakkında "Hayır!" dediği rahatsızlık —Allah daha iyi bilir ya— sürme kullanmayı zorunlu kılacak bir dereceye ulaşmamıştı. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.) o kadına bu işi yasaklamıştı. Şayet kadın, gözünün görmez hale gelmesinden korkulacak şekilde sürme kullanma zorunluluğu ve ihtiyacı ile karşı karşıya kalsaydı, tıpkı, kendisine "Geceleyin sürün, gündüz sil." dediği kadına yaptığı gibi, elbette ona da sürme kullanmayı mübah kılardı. Kıyas da, bu yorumun doğruluğuna tanıklık eder. Zira usûlde zarûretler, sakıncalı olan şeyleri mübah hale çevirirler. Bu sebepten ötürü Mâlik, Ümmü Seleme'nin (r.a.) fetvâsını sürme konusundaki müsned hadisin bir tefsiri saymıştır. Çünkü hadisi Ümmü Seleme (r.a.) rivâyet etmiştir. Onun nazarında hadis sahihse,

170. Mâlik, 2/599. Senedi sahihtir.

muhalefet etmez. Kendisi hadisin anlam ve yorumunu daha iyi bilir. Kıyas da buna tanıklık eder. Zira bir şeye zorunlu ihtiyacı olan kimseye, zinet içinde müreffeh yaşayan kimsenin hükmü verilmez. İlaç ve tedavinin zinetle hiçbir alâkası yoktur. Yas tutan kadına tedavi değil, yalnızca süslenmek yasaklanmıştır. Ümmü Seleme rivâyet ettiği şeyi daha iyi bilir. Hem kıyas açısından da bu doğrudur. Fıkıhçılar bu görüştedirler. Mâlik, Şâfiî ve fakihlerin çoğunluğu bu görüşü savunmaktadırlar.

İmam Mâlik (r.a.) *Muvatta*'ında kendisine ulaştığına göre, Sâlim b. Abdullah ile Süleyman b. Yesar'ın kocası ölen kadın hakkında şöyle dediklerini kaydeder: Gözlerindeki bir iltihaptan yahut kendisine isabet eden bir rahatsızlıktan dolayı gözüne zarar gelmesinden korkarsa, sürmenin içinde güzel koku olsa bile, gözlerine sürme çekip sürme ile tedavi olabilir."[171] Ebu Ömer diyor ki: Çünkü amaç güzel koku sürünmek değil, tedavi olmaktır. Ameller niyetlere göredir.

İmam Şâfiî, (r.a.) diyor ki: Azvay sarı renk verir, zinet olur. Güzel koku değildir, celâ sürmesidir. Ümmü Seleme (r.a.), kadına görülmediğinden ötürü geceleyin kullanması ve görüldüğünden dolayı da gündüz silmesi şartıyla izin vermiştir. Benzerleri de böyledir.

Ebu Muhammed İbn Kudâme, Muğni adlı eserinde diyor ki: Yas tutan kadının sürme taşıyla gözüne sürme çekmesi yasaklanmıştır. Çünkü onunla süslenme meydana gelir. Tutyâ, anzarot vb. şeylerin sürme olarak kullanılmasında bir sakınca yoktur. Zira bunlarda süslenme anlamı yoktur. Aksine bunlar gözü çirkinleştirir ve hastalığını artırırlar... Yüzü dışında bedeninin diğer yerlerine azvay sürmesi menedilmez. Çünkü azvayın yalnızca yüze sürülmesi yasaklanmıştır. Zira yüze sarı renk verir ve böylece kınaya benzemiş olur. Bundan ötürü Hz. Peygamber (s.a.): "O, yüzü gençleştirir, güzelleştirir." buyurmuştur.

Ümmü Seleme hadisinden dolayı yas tutan kadının tırnaklarını kesmesi, koltuk altı kıllarını yolması, tıraş edilmesi mendup olan kılları tıraş etmesi, Arabistan kirazı denilen sidir ile yıkanması ve onunla saçlarını taraması yasak değildir. Çünkü sidir kullanmaktan maksat, güzel koku sürünmek değil, temizlenmektir. İbrahim b. Hâni en-Nisaburî, *Mesâil* adlı eserinde kaydeder ki: Ebu Abdillah (Ahmed b. Hanbel)'e: "Kocası ölen kadın sürme taşı ile yüzüne sürme çekebilir mi?" diye sorduklarında şöyle cevap vermiştir: "Hayır, çekemez. Ancak isterse, gözüne bir zarar gelmesinden korkup, şiddetli rahatsızlık duyduğunda azvay ile gözüne sürme çekebilir."

---

171. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/232.

İkinci tür: Zinetli elbise. Yas tutan kadına, Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisine yasakladığı şeyler ve O'nun yasakladığından daha çok yasaklanmaya lâyık olan, veyahut O'nun yasakladığına denk olan şeyler haramdır. Sahih bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.): "Boyalı elbise giyemez." buyurmuştur. Bu ifade aspur ve safranla boyanmış olanları ve diğer kırmızı, sarı, yeşil ve saf mavi ile boyanmış olanları ve bütün güzelleştirme ve süsleme amacıyla boyanmış olan elbiseleri kapsar. Başka bir metinde: "Gerek aspurla, gerekse çamurla boyanmış elbise giyemez." buyrulmuştur.

Bunlardan başka iki tür daha vardır: 1- İzin verilmiş olan: Boya maddesi karışmaksızın doğal şekliyle ipek, ibrişim, pamuk, keten, yün, deve tüyü yahut kıldan dokunan ya da çizgili aba kumaşlarında olduğu gibi, bükülmüş ipliği boyanmış olup da başkasıyla birlikte dokunan. 2- Meselâ siyah renkte olduğu gibi, boyamadan maksat süslenme olmaz veya çirkinleştirme yahut kiri örtüp kapama için boyama yapılırsa bu yasak değildir.

İmam Şâfiî (r.a.) diyor ki: Elbisede iki zinet vardır: 1- Elbise giyeni güzelleştirir. 2- Ayıp yerleri örter. Ebliseler giyenler için bir zinettir. Yas tutan kadına vücudunu süslemek yasaklandığı halde ayıp yerlerini kapatmak yasaklanmamıştır. Her türlü beyaz elbise giymesinde bir sakınca yoktur. Çünkü beyaz, süsleyici değildir. Yün, deve tüyü, ipek vb. gibi boya maddesi karışmaksızın doğal şekliyle dokunan her şey böyledir. Yine meselâ siyah renkte olduğu gibi boyamadan maksat süsleme olmayan veya çirkinleştirme yahut kiri giderme için boyanan her şey de böyledir. Elbisede yahut üzerindeki başka şeylerde süs ya da nakış bulunuyorsa, yas tutan kadın onu giyemez. Bu hüküm her hür yahut cariye, büyük yahut küçük, müslüman yahut zımmî kadın için geçerlidir.(172)

Ebu Ömer diyor ki: Şâfiî'nin (r.a.) bu konudaki görüşü, Mâlik'in görüşü gibidir. Ebu Hanife ise diyor ki: Boyalı olmasa da, yas tutan kadın süslenme kasdederse, gerek asb denilen çizgili Yemen kumaşından ve gerekse ipekten mamul elbise giyemez. Şayet boyalı elbiseyi zînet olarak giyinmeyi kastetmezse, onu giyinmesinde bir sakınca yoktur. Gözü rahatsız olursa, sürme olarak siyah ve başka renkleri kullanabilir. Gözünde rahatsızlığı olmazsa sürme çekemez.

İmam Ahmed (r.a.) ise Ebu Tâlib'in rivâyetine göre diyor ki: İddet bekleyen kadın süslenemez, herhangi bir güzel koku sürünemez, zînet olarak gözüne sürme çekemez, içinde güzel koku bulunmayan herhangi bir yağ ile yağlanabilir, güzel kokmak için miske ve safrana yaklaşamaz.

172. Aynı yer; küçük değişikliklerle.

Bir yahut iki talâkla boşanmış kadın, boşayan kocası kendisine yeniden döner ümidiyle süslenip bezenebilir.

Ebu Davud, *Mesâil* adlı eserinde Ahmed'in şöyle dediğini işittim, diyor: Kocası ölen, üç talâkla boşanan ve ihramlı olan kadınlar güzel koku ve zinnetten kaçınırlar.

Harb, *Mesâil*'de anlatıyor: İmam Ahmed'e (r.a.): "Kocası ölen ve boşanan kadınlar ipek olmayan aba giyebilirler mi?" diye sordum. "Kocası ölen kadın güzel koku sürünemez, zînetle süslenemez." dedi ve güzel koku hususunda aşırı derecede durdu. Ancak kadının hayızdan temizlendiğinde birazcık sürünebileceğini belirtti. Sonra: "Üç talâkla boşanan kadını, kocası ölen kadına benzettim. Çünkü kocasının ona geri dönme imkânı kalmamıştır." dedi. Sonra Harb, Ümmü Seleme'ye kadar uzanan senedi zikrederek diyor ki: Kocası ölen kadın asburla boyalı elbise giyemez, kına yakınamaz, gözlerine sürme çekemez, güzel koku sürünemez, güzel kokuyla saçlarını tarayamaz.

İbrahim b. Hâni en-Nisâburi, *Mesâil*'de anlatıyor: Ebu Abdillah (Ahmed b. Hanbel'e) kadının, iddeti içinde yüzüne peçe tutunmasının, yahut iddeti içinde yağlanmasının hükmünü sordum: "Sakıncası yok. Yalnızca kocası ölen kadının süslenmesi mekruhtur." cevabını verdi. Ebu Abdillah: "İçinde güzel koku bulunan her türlü yağla yağlanamaz." dedi.

İmam Ahmed, Şâfiî ve Ebu Hanife'nin —Allah onlara rahmet eylesin— sözleri şu noktada toplanmaktadır: Giyilmesi yasak olan elbise —hangi türden olursa olsun— zînet elbisesi olandır. Kesinlikle doğru olan da budur. Çünkü kendisinden dolayı asbur ve kırmızı çamurla boyanmış olan elbisenin yasaklandığı mâna anlaşılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.) boyanın yanında özel olarak bunu, emsalinin ve yasaklanmaya daha lâyık olanların da yasaklandığını belirtmek için zikretmiştir. Bundan dolayı yükset fiatlı ve son derece şık olup da zînet maksadıyla giyilen pahalı, lüks ve süslü abalar ile beyaz elbiseler (yas konusunda) yasaklanmaya, boyalı elbiseden daha lâyıktırlar. Allah ve Rasûlü'nün (s.a.) maksadını anlayan herkes bunda kuşku duymaz. İş, Ebu Muhammed b. Hazm'ın dediği gibi değildir. O diyor ki: "Yas tutan kadın yalnızca boyalı elbiselerden sakınır. Bundan sakındıktan sonra artık dilediği gibi tabiî rengi icabı beyaz yahut sarı da olan boyanmamış ipek, aslî rengindeki deniz yünü... vs. giyinmesi mübahtır. Altından örülmüş yahut tamamı altın, gümüş, mücevher, yakut, zümrüt ve diğer kıymetli madenlerden dokunmuş zînet eşyası takınması da mübahtır. Kaçınması gereken yalnızca şu beş şeydir: 1- Her türlü sürme. İster zorunlu olsun, ister olmasın, isterse gözleri görmez olsun, ne gece ne gündüz sürme

kullanabilir. 2- Gerek başa, gerek bedene yahut bunlardan biri üzerine giyinilen her türlü boyalı elbiseden sakınması farzdır. Bu konuda siyah, yeşil, kırmızı, sarı... vs. eşit konumdadır. Ancak yalnızca asb denilen Yemen mamulü nakışlı kumaştan yapılan elbise müstesnâdır, onu giyinmesi mübahtır. 3- Her türlü kına ve makyaj boyalarından sakınması da farzdır. 4- Saçlarını sadece tarakla tarama dışında taranıp süslenmekten de kaçınır. Sırf tarakla saçların taraması helâldir. 5- Güzel kokunun her türlüsünden kaçınması da farzdır, hiçbir güzel kokuyu üstüne yaklaştıramaz. Ancak yalnızca hayızdan temizlendiğinde bir parçacık kust (öd ağacı) denilen Hindistan buhurundan yahut tırnak buhurundan sürünebilir..." İşte İbn Hazm'ın zikrettiği bu beş şeyi kendi ifadeleriyle aktardık.

İbn Hazm'ın ne zînetle hiçbir alâkası olmayan siyah elbise giymesini haram sayıp, altın, gümüş ve mücevherattan mamûl ateş gibi pırıl pırıl parlayan elbiseyi mübah sayması ve ne de kiri yok etmek için kalın şekilde boyanmış elbiseyi haram sayıp güzelliği, zerafeti ve şıklığı göz kamaştıran ipek elbiseyi mübah sayması şaşılacak bir şeydir. Asıl şaşılacak olan "Bu, gerçekten Allah'ın dinidir; hiç kimsenin buna aykırı görüş ileri sürmesi helâl değildir." demesidir. Bundan daha garibi de Hz. Peygamber'in (s.a.) yas tutan kadına süslü elbise giymeyi yasaklayan sahih hadisine muhalefete kalkışmasıdır ve bundan da garibi, bu hadisi bu şekilde kaydettikten sonra: "Bu sahih değildir. Çünkü b. İbrahim b. Tahman rivâyet etmiştir. O, zayıf bir râvidir. Hadis sahih olsaydı, elbette ona göre hüküm verirdik." demesidir. Ebu Muhammed b. Hazm'ın İbrahim b. Tahman'la ne alıp veremediği var acaba! Oysa bu zat, altı hadis imamının ittifakla hadislerini aldığı sika, güvenilir hadis hâfızlarındandır. Aralarında Buhârî ve Müslim'in de bulunduğu *Sahih* sahipleri onun hadislerini delil olarak kullanmakta ittifak etmişlerdir. Hadis imamları onun güvenilirliğine ve doğruluğuna tanıklık etmişlerdir. Onlardan herhangi birinden onun hakkında ne bir yaralama, ne bir tırmalama rivâyet edilmiştir. Muhaddislerden herhangi birinin, onun rivâyet ettiği bir hadisi illetli bulduğu yahut onun sebebiyle hadisi zayıf saydığı asla görülmüş değildir. Benim de hazır bulunduğum bir derste üstadımız Hâfız Ebu'l-Haccâc'a *Tehzîb*'deki şu metin okundu: "İbrahim b. Tahman b. Saîd el-Horasânî Ebu Saîd el-Herevî: Herat'ta doğdu. Nisabur'a yerleşti. Bağdad'a gitti ve orada hadis rivâyetinde bulundu. Sonra Mekke'ye yerleşti ve orada öldü." *Tehzîb* sahibi, sonra bu zatın kendilerinden hadis aldığı üstadlarını ve kendilerine hadis rivâyet ettiği öğrencilerini, sonra da şunları kaydetti: Nuh b. Amr b. el-Mervezî, Sufyan

b. Abdülmelik yoluyla İbn Mübârek'in onun hakkında: "Hadisi sahihtir.' dediğini nakleder. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah onun hakkında Yahya b. Maîn'in "Sakıncası yok." dediğini nakleder; el-İclî de böyle demiştir. Ebu Hâtim "Sadûk, hadisi hasen." diyor. Osman b. Saîd ed-Dârimî: "Hadiste sika idi. Sonra hadis imamları sürekli onun rivâyet ettiği hadisi çok arzu eder, ona rağbet eder ve kendisinin sika olduğunu söylerlerdi." demiştir. Ebu Davud "sika" olduğunu söylemiştir. İshak b. Râhûyeh ise: "Hadisi sahih, rivâyeti hasen (iyi) ve semâı bol biriydi. Horasan'da ondan çok hadise sahip kimse yoktu. Kendisi sika biridir. Cemâat (ana hadis kitapları müellifleri) ondan rivâyette bulunmuştur." demektedir. Kadı Yahya b. Eksem: "Horasan, Irak ve Hicaz'da hadis rivâyetinde bulunanların en seçkin, en güvenilir ve ilmi en geniş olanlarındandır." demiştir. el-Mes'ûdî diyor ki: Mâlik b. Süleyman'ın şöyle dediğini işittim: "İbrahim b. Tahman 168/784 senesinde Mekke'de vafat etti. Arkasında kendisi gibi birini bırakmadı."(173)

Sahâbe —Allah onlardan razı olsun— bu nasslara uygun ve bu nassların anlam ve maksatlarını ortaya koyacak şekilde fetvâ vermişlerdir. Sahih bir rivâyete göre İbn Ömer diyor ki: Yas tutan kadın gözüne sürme çekemez, güzel koku sürünemez, kına yakınamaz; asburlu, boyalı elbise ve çizgili aba giyemez, zînet eşyası ile süslenemez, zînet maksadıyla bir şey takınamaz, yine zînet maksadıyla gözlerine herhangi bir türden sürme çekemez; ancak gözü rahatsız olursa sürme kullanabilir.

Abdürrezzak —Süfyan es-Sevrî —Ubeydullah b. Ömer —Nâfi' senetli sahih rivâyete göre, İbn Ömer demiştir ki: Kocası ölen kadın güzel koku sürünemez, kına yakınamaz, gözlerine sürme çekinemez, boyalı elbise giyemez. Ancak asb denilen çizgili Yemen kumaşından gömlek giyinebilir.(174)

Sahih rivâyete göre Ümmü Atiyye demiştir ki: Yas tutan kadın, asb dışında boyalı elbise giyinemez, güzel koku sürünemez. Ancak kust denilen Hindistan buhurundan ve tırnak buhurundan en asgari seviyede sürünebilir, zînet olarak gözlerine sürme çekemez.

İbn Abbas'ın (r.a.): "Kocası ölen kadın, güzel koku ve zînetten sakınır." dediği sahihtir.

Sahih rivâyete göre Ümmü Seleme (r.a.) demiştir ki: Herhangi bir boyalı elbise giyemez, gözlerine sürme çekemez, süs eşyası takınamaz, kına yakınamaz, güzel koku sürünemez.

Mü'minlerin annesi Hz. Âişe (r.a.) diyor ki: Aspurla boyanmış elbise

---

173. Tehzîbu'l-kemâl, 57, 58.
174. Abdürrezzak, 12115 ; Beyhakî, 7/440.

giyemez, güzel koku sürünemez, gözlerine sürme çekinemez, süs eşyası takınamaz, isterse asb kumaşından mamul elbise giyebilir.

Peçeye gelince; el-Hıraki, *Muhtasar*'ında: "Kocası ölen kadın güzel koku, zînet, evinden başka bir yerde geceleme, sürme taşıyla gözüne sürme çekme ve yüzüne peçe takmaktan kaçınır." diyor. İmam Ahmed'den böyle açık bir ifade bulamadım.

Oysa İshak b. Hani, *Mesâil*'inde diyor ki: Ebu Abdillah'a kadının iddeti içinde yüzüne peçe tutunmasının, yahut iddeti içinde yağlanmasının hükmünü sordum. "Sakıncası yok. Yalnızca kocası ölen kadının süslenmesi mekruhtur." cevabını verdi. Lâkin Ebu Davud *Mesâil*'inde (Ahmed b. Hanbel'den naklen) kocası ölen, üç talâkla boşanan ve ihramlı olan kadınlar hakkında: "Güzel koku ve zînetten kaçınırlar." diyerek kaçınacağı şeyler konusunda, kocası ölen kadını ihramlı kadınla bir tutmuştur. Bu söz dış görünüşü itibarıyla yas tutan kadının peçe tutunmaktan da kaçınmasını icabettirir. Allah daha iyi bilir ya, her halde Ebu'l-Kâsım İmam Ahmed'in bu ifadesinden çıkarmıştır. Ebu Muhammed de el-Muğnî'de bu şekilde illetlendirmiştir: Diyor ki: Bölüm üç: Yas tutan kadının kaçınması gereken şeyler: Peçe ve o anlamı taşıyan bürgü vs. Çünkü, iddet bekleyen kadın, ihramlı kadına benzer. İhramlı ise bundan kaçınır. Yüzünü örtme ihtiyacı duyarsa, ihramlı kadının yaptığı gibi yüzü üzerine sarkıtır.

Soru: Peki, eğilmiş ipi boyanan sonra ondan dokunan kumaştan mamul elbise hakkında ne diyorsunuz? Onu giyinebilir mi?

Cevap: Bunda iki yön vardır. İkisi de *el-Muğnî*'de verilen ihtimallerdir: 1- Giymek haramdır. Çünkü çok güzel, çok pahalı olup güzellik için boyanmıştır. Bu yüzden dokunduktan sonra boyanan kumaşa benzemiştir. 2- Ümmü Seleme (r.a.) hadisindeki Allah Rasûlü'nün (s.a.): "Ancak asb kumaşından mamul elbise giyilebilir." sözünden dolayı haram değildir. Çünkü kadının zikrettiğine göre bu asb kumaşının önce eğilmiş ipi boyanır sonra dokunur. Üstad "Birincisi daha doğrudur." demiştir. Asb ise, doğru olan görüşe göre, kendisiyle kumaş boyanan bir tür bitkidir. Süheylî diyor ki: Vers (ala çehre, yahut Yemen safranı denen bitki) ve asb yalnız Yemen'de yetişen iki bitkidir. Hz. Peygamber (s.a.), yas tutan kadının asb ile boyanmış elbise giymesine izin vermiştir. Çünkü kırmızı ve sarı gibi güzelleştirme gayesi dışında boyanmış anlamındadır. Şu halde dokunduktan sonra boyanan kumaşta zînet meydana geldiği gibi, önce eğilmiş ipi boyananla da zînet ortaya çıktığı halde onun giyilmesini caiz görmenin bir anlamı yoktur. En

iyi bilen Allah'tır.

12 — Hz. Peygamber'in (s.a.) istibrâ konusundaki Hükümleri:

a) İstibrânın genel hükümleri:

Müslim'in Sahîh'inde Ebu Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilen bir hadise göre, Allah Rasûlü (s.a.) Huneyn savaşı sırasında Evtâs'a bir ordu gönderdi. Bu ordu düşmanla karşılaştı. Yapılan savaşta onları yendi. Pek çok kadın esir ele geçirdiler. Allah Rasûlü'nün (s.a.) ashâbından bazı kimseler bu kadınların müşrik kocaları bulunmasından ötürü onlarla cinsî ilişkiye girmeyi günah sayıp bu işten geri durdular. Allah Teâlâ bu konuda: "Mâliki bulunduğunuz cariyeler müstesnâ, evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı." âyetini[175] indirdi ve böylece "iddetlerinin bitiminde o kadınlar size helâldir." demek istedi. [176]

Yine Müslim'in Sahîh'inde Ebu'd-Derdâ'dan rivâyet edilen bir hadise göre ise, Hz. Peygamber (s.a.) bir kıl çadırın kapısı önünde doğum yapma vakti yaklaşmış bir kadına rastladı ve:"Herhalde sahibi onunla cinsî ilişki kurmak istiyor." buyurdu. Yanındakiler: "Evet." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.):"İçimden kurdum ki, o adama bir lânet edeyim, o lânetle kabrine girsin! Helal olmadığı halde o anne karnındaki çocuğu nasıl mirasçı yapabilir? Helâl olmadığı halde onu kendisine nasıl hizmetçi yapabilir?" buyurdu.[177]

Tirmizî'de Irbâz b. Sâriye'den aktarılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber

175. Nisâ, 4/24.
176. Müslim, 1456.
177. Müslim, 1441. Nevevî diyor ki: "Helâl olmadığı halde onu nasıl mirasçı yapabilir? Helâl olmadığı halde onu kendisine nasıl hizmetçi yapabilir?" sözünün anlamı şudur: Kadının doğumu bazen altı ay gecikebilir. Bu durumda çocuğun, esir alan bu kimsenin olması da, ondan önceki kimseden olması da muhtemel olur. Esir alan kimseden olması durumunda, çocuk onun olur ve birbirlerine mirasçı olurlar. Ondan başkasından olması durumunda ise, aralarında akrabalık bulunmadığı için birbirlerine mirasçı olamazlar, hatta cariyenin sahibi olan şahıs o çocuğu kendisine hizmet ettirebilir. Çünkü kölesidir. Şu halde hadisin anlamı şöyle oluyor: İhtimâl ki, câriyeyi alan kimse çocuk kendisinden olmadığı için onu mirasçı kılması helâl olmadığı halde, onu kendisine oğul edinip mirasçı kılmaktadır. Oysa, çocuğun diğer mirasçılarla birlikte mirasçı olması ve onların haklarını daraltması helâl olmaz. Yine ihtimal ki, çocuk kendisinden olduğu için köle olarak kullanması helâl olmadığı halde onu mülk ediniyor, köle gibi kullanıyordur. Tabiî bu ihtimaller, cariye gerek şimdiki efendisinden, gerekse öncekinden olması muhtemel bir müddet içinde çocuk doğurduğunda söz konusu olur. Böyle bir durumda, bu sakıncadan korkarak kişinin o cariye ile cinsî ilişkiye girmekten kaçınması farzdır. Bk. Şerhu Müslim, 10/15.

(s.a.), karınlarındakini doğuruncaya kadar esir kadınlarla cinsî ilişki kurmayı haram kılmıştır.(178)

Müsned'de ve Ebu Davud'un *Sünen*'inde Ebu Said el-Hudrî'den (r.a.) rivâyet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.), Evtâs savaşında ele geçirilen kadın esirler hakkında: "Hamile olanlar doğuruncaya kadar, hamile olmayanlar da bir aybaşı hali geçirinceye kadar cinsî ilişki kurulmaz." buyurdu.(179)

Tirmizî de Rüveyfi' b. Sâbit'ten (r.a.) rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.): "Allah'a ve âhiret gününe inanan bir kimse, kendi suyunu başkasının çocuğuna içirmesin." buyurmuştur.(180) Tirmizî: "Bu hadis hasendir." diyor.

Ebu Davud'un aynı sahâbîden rivâyetine göre ise, Hz. Peygamber (s.a.): "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimsenin, istibrâsı tamalanıncaya kadar esir kadınlardan herhangi birisiyle cinsî ilişkiye girmesi helâl olmaz." buyurdu.

Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettiği hadiste ise: "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse esir alınan dul kadınlardan biriyle kadın hayız görünceye kadar cinsî ilişki kurmasın." buyrulmuştur.

Buhârî'nin *Sahih*'inde rivâyetine göre, İbn Ömer diyor ki: Kendisiyle cinsî ilişki kurulan cariye hibe edildiğinde yahut satıldığında veyahut da âzad edildiğinde bir hayız müddetince istibrâsı beklensin. Bâkirenin istibrâsı beklenilmez.(181)

Abdürrezzak'ın, Ma'mer — Amr b. Müslim — Tâvûs senediyle rivâyetine göre, Hz. Peygamber (s.a.) gazâlarından birinde: "Hiç kimse herhangi bir hamileye ve bir hayız geçirinceye kadar herhangi gebe olmayan bir kadına ilişmesin." diye ilan etmesi için bir tellâl gönderdi.(182)

Süfyan es-Sevrî — Zekeriyyâ — Şa'bî senediyle yine Abdürrezzak'ın rivâyetine göre Evtâs savaşında müslümanlar kadın esirler ele geçirdiler. Allah Rasûlü (s.a.), onlara doğum yapıncaya kadar herhangi bir hamileye ve bir hayız geçirinceye kadar herhangi bir gebe olmayan kadına ilişmemelerini emretti.(183)

---

178. Tirmizî, 1564 ; Ahmed, 4/127. Senedi, şâhitlerle birlikte düşünüldüğünde hasendir.
179. Ahmed, 3/62, 87; Ebu Davud, 2157 ; Dârimî, 2/171. Senedi hasendir. Hâkim (2/195) sahih olduğunu söylemiştir.
180. Tirmizî, 1131 ; Ebu Davud, 2158 ; Ahmed, 4/108. Senedi sahihtir.
181. Buhârî, 34/111 ; İbn Ebî Şeybe, Abdullah —Nâfi' — İbn Ömer senediyle mevsûl olarak rivâyet etmiştir. "Bâkirenin istibrâsı beklenilmez." cümlesini Abdürrezzak (12906), Eyyub — Nâfi' — İbn Ömer senediyle mevsûl olarak rivâyet etmiştir.
182. Abdürrezzak, 12903.
183. Abdürrezzak, 12904.

Bu hadisler pek çok hüküm içermektedirler:

Birinci hüküm: Rahminde çocuk bulunmadığı bilininceye kadar esir kadınla cinsî ilişkiye girmek caiz değildir. Eğer hamile ise doğuma kadar, değilse bir hayız geçinceye kadar kendisiyle cinsî ilişkiye girilmez. Şayet aybaşı olmayan kadınlardan ise, bu konuda bir nass bulunmamaktadır. Gerek böyle durumdaki kadın gerek bâkire ve gerekse: 1) Satıcısının yanında iken hayız olup sonra satıcısı, hayızı müteakip mülkiyetinden çıkarmadan önce kendisiyle cinsî ilişkiye girmemiş iken satmış olması, 2) Yahut korunaklı bir kadının yanında bulunup ondan bir adama intikal etmesi yollarından biriyle rahminde çocuk bulunmadığı bilinen kadın hakkında ihtilâf edilmiş; Şâfiî, Ebu Hanife ve Ahmed, hadislerin umûmî ifadelerini esas alarak, rahmin boş olduğu bilinmekle birlikte iddetin vacip olmasını gözönünde bulundurarak ve sahâbe tatbikatını delil göstererek bütün bunlar hakkında, istibrâyı vacip görmüşlerdir. Nitekim Abdürrezzâk'ın İbn Cüreyc'tan rivâyetine göre Atâ anlatıyor: Bir cariye (satılmak suretiyle) üç tüccarın elinden geçti ve bir çocuk dünyaya getirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer kâifleri çağırttı.[184] Onlar da cariyenin çocuğunu, adamlardan birinin nesebine kattılar. Sonra Hz. Ömer şöyle dedi: Kim hayız görme yaşına ulaşmış bir cariye satın alırsa, hayız oluncaya kadar ona ilişmeden beklesin. Şayet hayız olmazsa kırk beş gece beklesin.[185]

Diyorlar ki: Allah, gerek hayızdan kesilmiş ve gerekse hayız görme yaşına ulaşmamış kadınlara iddet beklemelerini vacip kılmış ve bu müddeti de üç ayla sınırlamıştır. İstibrâ, cariyenin iddetidir; hem hayızdan kesilmiş olana ve hem de hayız görme yaşına ulaşmamış olana vaciptir.

Diğerleri diyorlar ki: İstibrâda gözetilen amaç, rahmin boş olduğunun bilinmesidir. Bu yüzden cariye sahibi, rahminin boş olduğunu kesin olarak bilirse onunla cinsî ilişki kurabilir, istibrâda bulunması vacip değildir. Nitekim Abdürrezzak'ın, Ma'mer — Eyyub — Nâfi' senediyle rivâyetine göre İbn Ömer (r.a.): "Cariye, bâkire olursa, sahibi isterse

184. Kâif: Kıyâfet masdarından türetilmiş isimdir. Kıyâfetin anlamı şudur: Bir kadın, bir çocuk dünyaya getirip de bir kaç erkeğin o çocuğun kendisinden olduğunu iddia etmesi durumunda, uzuvlardaki ortak özellikler ve benzerliklere, huy bakımından birbirine yakın hususiyetlere vs. hallere bakarak çocuğun kendisine en yakın özellikler gösteren adamın olduğuna hükmetme bilgi ve tecrübesine denir. Bu işte bilgi ve tecrübesi olan adama da "kâif" denir. Geniş bilgi için bk. Dr. Enver Mahmud Debûr, İsbâtu'n-neseb bi tarîkı'l-kıyâfe fi'l-fıkhı'l-İslâmî, Kâhire 1985. Not: Bu eserin c.3, s.183-184 de "ebe" diye tercüme ettiğimiz kelime, "kâif" olacaktır, düzeltiriz.

185. Abdürrezzak, 12884, 12896.

istibrâda bulunmayabilir." demiştir. Buhârî de *Sahih*'inde İbn Ömer'in bu sözünü kendisinden rivâyet etmiştir.[186]

Hammad b. Seleme'nin, Ali b. Zeyd — Eyyub b. Abdullah el-Lahmî senediyle rivâyetine göre İbn Ömer anlatıyor: Celûlâ savaşında payıma bir cariye düştü. Boynu sanki gümüş ibrik gibiydi. Kendimi tutamadım. İnsanların gözleri önünde onu öpmeye başladım.[187]

İmam Mâlik'in görüşü de bu yoldadır. Şimdi burada onun benimsediği kâide ve bu kâideden çıkan fıkhî hükümleri vereceğiz: Ebu Abdillah el-Mâzerî, (v. 536/1141) istibrâ konusunda bir kâide ortaya koymuştur ki, o kâidenin metnini aynen sunuyoruz:

"Bu konuda prensip şudur: Gebe olmadığından emin olunan her cariyede istibrâ lâzım değildir. Büyük ihtimalle gebe olduğu sanılan, yahut gebeliğinde şüphe ya da tereddüt edilen cariyede istibrâ lâzımdır. Büyük ihtimalle rahminin boş olduğu sanılan, ancak büyük ihtimal yanında rahminde çocuk bulunması ihtimali de mevcut olan cariye konusunda (Mâlikî) mezhebinde istibrânın gerekliliği yahut düşeceği hususunda iki görüş bulunmaktadır."

Sonra el-Mâzerî, bu prensibi esas alarak cinsî ilişkiye dayanıklı küçük cariyenin ve hayızdan kesilmiş cariyenin istibrâsı gibi, bir takım fıkhî hükümler çıkarmıştır. Bu konuda İmam Mâlik'den iki rivâyet vardır. el- Cevâhir sahibi diyor ki: Onüç yahut ondört gibi gebe kalma yaşına yaklaşmış bulunan küçük cariyede istibrâ vaciptir. Dokuz- on yaşındakiler gibi, cinsî ilişkiye dayanıklı olup ancak emsalleri gebe kalmayan küçük cariyenin istibrâsı hususunda iki rivâyet vardır. Mâlik, İbn Kâsım'ın rivâyetine göre istibrâyı gerekli görmüş, İbn Abdilhakem'in rivâyetine göre ise gerekli görmemiştir. Şayet cariye cinsî ilişkiye dayanıklı olmayanlardan ise istibrâ gerekmez. Diyor ki: Kırk-elli yaşındakilerde olduğu gibi hayız görme yaşını geçmiş, ama hayızdan kesilme yaşına ulaşmamış cariyede istibrâ vacipdir. Hayızdan kesilmiş ve artık hayız görme ihtimali kalmamış bulunan cariyede istibrânın vacip olup olmadığında İbn Kâsım ve İbn Abdilhakem'den iki rivâyet aktarılmıştır. el-Mâzerî diyor ki: Cinsî ilişkiye dayanıklı küçük cariyenin ve hayızdan kesilmiş cariyenin istibrâsının sebebi şudur: Bunlarda nadiren de olsa gebe kalma imkânı vardır; yahut imkân bulunan yerlerde imkân yoktur diye iddiada bulunulması için gediği tıkamak sebebi.

el-Mâzerî diyor ki: Şu hususlarda istibrâ, bu sebeple gerekli görülmüştür:

1- Zina etmiş olması korkusuyla cariyenin istibrâsı. Bu tür istibrâya

186. Yukarıda geçti.
187. Senettaki Ali B. Zeyd b. Ced'ân zayıftır, Eyyub b. Abdullah el-Lahmî meçhuldür.

sû-i zandan dolayı istibrâ denilmektedir. Bu konuda iki görüş vardır. İstibrânın gerekmediği görüşü Eşheb'e aittir.

2- Kötü huylu cariyenin istibrâsı. Bunda iki görüş vardır. Baskın olan görüş: Her ne kadar nadiren olursa da, böyle bir durumda sahiplerinin onlarla cinsi ilişkiye girmemeleri gerekir.

3- Hayaları kesik bir adamın, yahut bir kadının, yahut da mahrem birinin satmış olduğu cariyenin istibrâsı. Vacip olup olmadığı konusunda İmam Mâlik'ten iki rivâyet vardır.

4- Tasarrufta bulunmuş, sonra acziyete düşmüş ve efendisine geri dönmüş bulunan mükâtebe (efendisine belli miktar para getirmek suretiyle hürriyetini elde etme) sözleşmesi yapmış cariyenin istibrâsı. İbn Kâsım istibrânın gerekliliğini, Eşheb ise gereksizliğini savunmaktadır.

5- Bâkirenin istibrâsı. Ebu'l-Hasan el-Lahmî: "İhtiyat olarak müstahaptır, vacip değildir." diyor. İmam Mâlik'in daha başka müntesipleri ise vaciptir diyorlar.

6- Satıcı, cariyenin istibrâsını gerçekleştirir ve müşteri de onun bu yaptığını bilirse satıcının istibrâsı, müşterinin istibrâsı yerine geçer.

7- Sahibi, cariyeyi müşteri yanına emanet koymuş olsa ve cariye emanet bırakıldığı şahsın yanında bir aybaşı hali geçirse, sonra o kimse cariyenin istibrâsını gerçekleştirse, ikinci bir istibrâya ihtiyaç duymaz, o geçirdiği aybaşı hali cariyenin istibrâsı yerine geçer. Bu ise cariyenin dışarı çıkmaması ve efendisinin onun yanına girmemiş olması şartıyla geçerlidir.

8- Bir kimse cariyeyi, kendi hanımından yahut âilesi içindeki kendi küçük çocuğundan satın alsa ve cariye satıcının yanında aybaşı hali geçirse: İbn Kâsım'a göre şayet cariye dışarı çıkmamışsa, bu istibrâ için yeterlidir; Eşheb'e göre ise, eğer satıcı müşteriyle birlikte bir evde duruyor ve müşteri (koca veya baba) o cariyeyi kolluyor, müdafaa ediyor olsun veya olmasın bu durum istibrâ için yeterlidir.

9- Şayet cariyenin efendisi uzaklarda olur ve dönüp geldiğinde bir adam, cariye dışarı çıkmadan önce kendisinden onu satın alırsa, yahut cariye hayızlı halde dışarı çıkmış olup da temizlenmeden önce satın alırsa istibrâda bulunması gerekmez.

10- Cariye, hayız halinin başında iken satılırsa İmam Mâlik'ten gelen meşhur görüşe göre, bu onun için bir istibrâ sayılır. Yeni bir hayız görmesine gerek kalmaz.

11- Cariyeye bir başkasıyla ortaklaşa sahip olan kimse, ortağından cariyenin diğer payını da satın alsa ve cariye satın alanın emri altında olup onun yanında iken aybaşı olmuş olsa, o kimsenin istibrâda bulunması gerekmez.

İmam Mâlik'in mezhebindeki bütün bu fıkhî hükümler, onun istibrâ konusundaki prensibini sana bildirmektedir: Yani rahmin boş olduğu bilinmedikçe, yahut zannedilmedikçe istibrâ vacip olur, rahmin boş olduğu bilinir yahut zannedilirse istibrâ vacip olmaz. Ebu'l-Abbas İbn Süreyc ve Ebu'l-Abbas İbn Teymiye, İbn Ömer'den (r.a.) de sahih olarak nakledildiği gibi, bâkirenin istibrâsı vacip değildir demişlerdir. Onların görüşüne biz de katılıyoruz. Cariyenin mülkiyetinin her el değiştirmesinde, ne olursa olsun istibrânın vacip olduğu yolunda Hz. Peygamber'den (s.a.) umûmî bir nass aktarılmamıştır. Yalnızca Hz. Peygamber (s.a.) esir alınan kadınlarla, hamile olanlar doğum yapıncaya ve olmayanlar ise aybaşı görünceye kadar cinsî ilişki kurulmasını yasaklamıştır.

Soru: Hadisin genel ifadesi dullarla cinsî ilişki kurmanın yasak olması gibi, istibrâdan önce bâkirelerle de cinsî ilişki kurmanın haram olmasını gerektirir.

Cevap: Evet, öyle. Neticede hadis umûmî yahut mutlaktır, ondan maksadın ne olduğu da anlaşılmıştır. Şu halde istibrâyı gerektiren durumun bulunması halinde, tahsis görür yahut şarta bağlanır. Hz. Peygamber'in (s.a.) şu hadisinin mefhûmuyla da tahsis edilir: "Allah'a va âhiret gününe inanan kimse esir alınan dul kadınlardan biriyle kadın hayız görünceye kadar cinsî ilişki kurmasın." Ayrıca sahâbî görüşüyle de hadis tahsis görür. Bu sahâbîye aykırı görüş beyan eden bir kimse bilinmemektedir.

Buhârî'nin *Sahih*'indeki bir hadiste Büreyde anlatıyor: Allah Rasûlü (s.a.), humusu alması için Hz. Ali'yi Yemen'e Hâlid'in yanına gönderdi. Hz. Ali onların içinden kendisi için bir esir kadın seçip aldı. Sabah oldu guslettı. Hâlid'e: "Şunu görüyor musun?" dedim. —Bir rivâyete göre Hâlid, Büreyde'ye: "Şunun yaptığını görüyor musun?" dedi.— Büreyde anlatmaya devam ediyor: Hz. Ali'ye (r.a.) buğzederdim. Hz. Peygamber'in (s.a.) yanına gelince durumu kendisine anlattım. Bana: "Ey Büreyde! Ali'ye buğz mu ediyorsun?" diye sordu. "Evet." dedim. "Ona buğzetme. Humusta onun bundan daha çok hakkı vardır." buyurdu.[188] Bu cariye ya bâkire idi, Hz. Ali bundan dolayı istibrâsını gerekli görmedi. Ya da aybaşı halinin son deminde idi. Bu yüzden ona sahip olmadan önceki hayızla yetindi. Her ne olursa olsun, istibrâya gerek duyulmayacak şekilde cariyenin rahminin boşluğu anlaşılmış olmalıdır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) sözünü gereği gibi inceden inceye düşünürsen: "Hamile olanla doğuruncaya kadar, hamile olmayanla da aybaşı hali

188. Buhârî, 64/61 ; Ahmed, 5/259.

geçirinceye kadar cinsî ilişki kurulmaz." sözünü görür ve bundan şunu anlarsın: Hamile olmayan demek, hamile olması da, olmaması da mümkün olan demektir. Bu yüzden hamile olması korkusuyla kendisiyle cinsî ilişkiye girilmez. Bu kişi onun rahminin durumunu bilmemektedir. İşte Hz. Peygamber (s.a.), esir kadınlar hakkındaki bu sözü, esir alanlar onların durumlarını bilmedikleri için söylemiştir.

Buna göre bir cariyeye sahip olan ve mülk edinmeden önce onun halini, hamile olup olmadığını bilmeyen herkes, cariye bir hayız geçirmek suretiyle istibrâda bulununcaya kadar onunla cinsî ilişkiye giremez. Bu akılla anlaşılabilir bir husustur; ne kastedildiği anlaşılmayan sırf taabbudî bir husus değidir. Bâkirenin, emsalleri hamile kalmayan küçüğün, kişinin kendi karısından satın aldığı kendi evinde bulunan ve asla dışarı çıkmayan cariyenin ve bunlar gibi rahminde çocuk bulunmadığı bilinen cariyenin istibrâsının bir anlamı yoktur. Aynı şekilde kadın zina edip de evlenmek istediğinde, onunla evlenecek şahıs, kadın bir hayız geçirinceye kadar bekler, istibrâda bulunur, sonra evlenir. Yine aynı şekilde kadın evli iken zina etse, bir hayız geçinceye kadar kocası ondan geri durur. Yine aynı şekilde efendisi öldüğünde ümmü veled bir hayız geçirinceye kadar iddet bekler.

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah diyor ki: Babama: "Efendisi öldüğünde, yahut efendisi kendisini âzad ettiğinde ümmü veled ne kadar iddet bekler?" diye sordum. Şöyle cevap verdi: İddeti bir hayızdır. O, her halûkârda cariyedir. Bir cinâyet işlerse, işlediği cinâyetin kıymetini efendisi öder. Şayet kendisine karşı bir cinâyet işlenirse, cinâyeti işleyen kimse onun eksilen kıymetini öder. Vefat ederse, geride bıraktığı her şey efendisinin olur. Eğer bir haddi gerektirecek bir suç işlerse, kendisine cariyelere uygulanan had cezası tatbik edilir. Şayet efendisi onunla evlenirse, doğurduğu çocuklar kendisinin durumunda olur; onun âzad olmasıyla âzad, köle olmasıyla köle olurlar.

b) Ümmü Veledin İddeti:

Âlimler, ümmü veledin (efendisinden çocuk doğuran cariye) iddeti konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazı âlimler, dört ay on gün iddet bekler demişlerdir. Bu, hür kadının iddetidir ve bu, kölelikten hürriyete kavuşan cariyenin iddetidir. İddeti dört ay on gündür diyenlerin, onu mirasçı kılmaları ve hür kadın hükmünde görmeleri gerekir. Çünkü iddet konusunda onu hür kadın konumuna geçirmişlerdir. Bazı âlimler ise ümmü veledin iddeti üç hayızdır, demişlerdir. Bu görüşün hiçbir tutunulacak yönü yoktur. Üç hayız müddeti, boşanmış kadın iddet

bekler. Oysa ümmü veled ne boşanmıştır ne de hürdür. Allah iddeti zikretmiş ve "Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları hanımları dört ay on gün beklerler."[189] Ümmü veled ise hür ya da zevce değil ki, dört ay on gün iddet beklesin. Allah: "Boşanan kadınlar üç kar' müddeti beklerler."[190] buyurmaktadır. Ümmü veled ise kölelikten hürriyete kavuşan bir cariyedir. Bu, İmam Ahmed'in (r.a.) ifadesidir.

Aynı şekilde İmam Ahmed, Sâlih'in rivâyetine göre demiştir ki: Ümmü veled, efendisi öldüğünde ya da efendisi kendisini âzad ettiğinde bir hayız müddeti iddet bekler. Ümmü veled her halükârda cariyedir.

Muhammed b. Abbas'ın rivâyetine göre ise şöyle demiştir: Efendisi öldüğü zaman, ümmü veledin iddeti dört ay on gündür.

Üstad (İbn Kudâme) *el-Muğnî* adlı eserinde diyor ki: Ebu'l-Hattab, İmam Ahmed'den: "Ümmü veled iki ay beş gün iddet bekler." şeklinde bir üçüncü rivâyet nakletmiştir. İmam Ahmed'den bu rivâyeti *el-Câmî*'de bulamadım. Ahmed'den gelen bu rivâyetin sahih olduğunu sanmıyorum. Bu şekildeki görüş Atâ, Tâvûs ve Katâde'den rivâyet edilmiştir. Çünkü ümmü veled efendisinin ölümü anında cariyedir. Dolayısıyla onun iddeti de cariye iddetidir. Nitekim, bir adam ölüp geride cariye karısını bırakırsa, bu cariye adamın ölümünden sonra âzad olur. Bu rivâyet İshak b. Mansûr'un Ahmed'den rivâyeti değildir.

Ebu Bekir Abdulaziz, Zâdu'l-müsâfir adlı eserinin "Ümmü veledin vefat ve boşanmadan dolayı iddet beklemesi konusu" bölümünde şunları kaydediyor: İbnu'l-Kâsım'ın rivâyetine göre Ebu Abdillah: "Ümmü veled, kocasının yanında iken efendisi ölse, iddet beklemesi gerekmez. Kocasının yanında iken nasıl iddet bekler?" demiştir. Mühennâ'nın rivâyetine göre de: "Efendisi ümmü veledi âzad ettiği zaman, ümmü veled iddetten çıkıncaya kadar, efendisi onun kızkardeşiyle evlenemez." demiştir. İshak b. Mansûr'un rivâyetine göre ise: "Ümmü veledin vefat, boşanma ve ayrılma konularında beklemesi gereken iddet cariye iddetidir." demiştir.

"Ümmü veledin iddeti dört ay on gündür." diyenlerin delilleri: Ebu Davud'un rivâyetine göre Amr b. Âs diyor ki: "Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.) sünnetini bize yanlış göstermeyin. Efendisi öldüğü zaman, ümmü veled dört ay on gün iddet bekler."[191] Bu görüş iki Saîd (Saîd b. Müseyyeb ve Saîd b. Cübeyr), Muhammed b. Sîrîn, Mücâhid, Ömer b. Abdulaziz, Hılâs b. Amr, Zührî, Evzâî ve İshak'ın görüşüdür.

189. Bakara, 2/234.
190. Bakara, 2/228.
191. Ebu Davud, 2308. Senedi zayıftır. Senette geçen Matar el-Verrâk, çok hata yapan biri olduğu için zayıf râvidir.

Diyorlar ki: Çünkü ümmü veled hürdür. Hür zevce gibi dört ay on gün iddet bekler.

Atâ, Nehai, Sevri, Ebu Hanife ve arkadaşları, üç hayız müddeti iddet bekler diyorlar. Bu görüş Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan da rivâyet edilmiştir. Diyorlar ki: Ümmü veledin bir iddet beklemesi gereklidir. Zevce değildir ki kocası ölen kadınlar hakkında inen âyetin hükmüne girsin; cariye değildir, cariyelerin bir hayız müddeti istibrâda bulunmalarını ifade eden nassların hükmüne girsin. Daha çok boşanan kadına benzemektedir. Dolayısıyla, üç kar' iddet bekler.

Bu görüşlerin doğrusu; ümmü veled, hayız müddeti istibrâda bulunur. Şu alimler bu bu görüştedirler: Osman b. Affan, Aişe, Abdullah b. Ömer, Hasan (el-Basri), Kâsım b. Muhammed, Ebu Kılâbe, Mekhûl, Mâlik, Şafiî, kendisinden gelen rivâyetlerin en meşhuruna göre Ahmed b. Hanbel, Ebu Ubeyd, Ebu Sevr ve İbnü'l-Münzir. Zira bu, boynundan mülkiyet kalktığından dolayı yapılan sırf istibrâdır. Bu da gerek âzad edilen, gerek mülkiyet altında bulunan ve gerekse esir edilen diğer cariyelerin istibrâlarında olduğu gibi, hayız gören ümmü veledler hakkında bir tek hayızdır. Amr b. Âs hadisine gelince: İbnü'l-Münzir şunları kaydediyor: Ahmed ve Ebu Ubeyd, Amr b. Âs hadisinin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Muhammed b. Musa diyor ki: Ebu Abdillah (Ahmed b. Hanbel)'e Amr b. Âs hadisini sordum; "Sahih değildir." dedi. el-Meymunî diyor ki: Ebu Abdillahı gördüm, bu Amr b. Âs hadisine şaşardı. Sonra: "Allah Rasûlü'nün (s.a.) sünneti nerede, bu nerede?" dedi ve şunu ilave etti: Dört ay on günlük iddet, nikâhtan dolayı hür kadının beklemesi gereken iddettir. Bu (ümmü veled) ise, kölelikten hürriyete kavuşmuştur. Böyle söyleyenlerin onu mirasçı kılmaları gerekir. "Ümmü veled, üç hayız müddeti iddet bekler." diyenlerin bu görüşlerinin tutunulacak bir yönü yoktur. Bu iddeti, boşanan kadın bekler. (İbnu'l-Münzir'in) sözü bitti.

el-Münzirî diyor ki: Amr hadisinin senedinde Ebû Recâ Matar b. Tahman el Verrâk vardır. Bir çok kimse onun zayıf bir râvi olduğunu söylemiştir. Üstatımız Hâfız Ebu'l-Haccâc'ın *Kitabu't-Tehzib* adlı eserde bize haber verdiğine göre Ebu Tâlib diyor ki: Ahmed b. Hanbel'e Matar el-Verrâk'ı sordum, "Yahya b. Saîd, onun Atâ'dan rivâyet ettiği hadisleri zayıf sayardı." dedi. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah anlatıyor: Babama Matar el-Verrâk'ı sordum, "Yahya b. Saîd, Matar el-Verrâk'ın rivâyet ettiği hadisleri, bellek kabiliyetinin kötülüğü (sû-i hıfz) konusunda İbni Ebî Leylâ'ya benzetirdi." dedi. Abdullah diyor ki: Babama onu sordum, "Özellikle Atâ'dan yaptığı rivâyetlerde İbni Ebî Leylâ'ya ne kadar da yakın

biri!" dedi ve: Matar'ın, Atâ'dan rivâyet ettiği hadisler zayıftır." diye ekledi. Yine Abdullah der ki: Yahya b. Main'e Matar el-Verrâkı söyledim, "Atâ b. Ebu Rabah'dan rivâyet ettiği hadisler zayıftır" dedi. Nesâî onun hakkında: "Güçlü değildir" diyor. İmdi, o sika bir râvidir. Ebu Hâtim er-Râzî onun hakkında "salih'ul—hadis" deyimini kullanmış, İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde kaydetmiş ve Müslim onun rivâyetini delil olarak kullanmıştır. Şu halde ondan dolayı hadisi zayıf görmenin bir tutunulacak yönü yoktur.[192]

Hadisin illeti, Kabîsa b. Züeyb'in, Amr b. Âs'dan rivâyet etmiş olmasıdır. Dârakutnî'nin dediğine göre Kabîsa ondan hadis işitmemiştir. Bir başka illeti daha vardır: Hadis, mevkûftur. Amr b. Âs: "Peygamberimizin sünnetini bize yanlış öğretmeyin" dememiştir. Dârakutnî diyor ki: Doğrusu "Dinimizi bize yanlış öğretmeyin." şeklinde mevkuf olacaktır. Hadisin bir başka illeti daha vardır: Hadis muzdariptir ve Amr'dan üç şekilde rivâyet edilmiştir. Birisi budur. İkincisi "Ümmü veledin iddeti, hür kadının iddetidir." Üçüncüsü "Efendisi ölen ümmü veledin iddeti, dört ay on gündür. Eğer âzad edilirse, üç hayız müddeti iddet bekler." Bu üç sözü ondan Beyhaki rivâyet etmiştir. Beyhakinin nakline göre, İmam Ahmed: "Bu hadis münkerdir" demiştir. Hılâs, Hz. Ali'den, Kabîsa'nın Amr'dan rivâyeti gibi ümmü veledin iddeti dört ay on gündür şeklinde bir rivâyette bulunmuştur. Ancak Hılâs b. Amr'ın rivâyet ettiği hadisler hakkında olumsuz şeyler söylenmiştir. Eyyub: "Ondan hadis rivâyet olunmaz. Çünkü o sahifecidir" demiştir. Mugîre, onun rivâyet ettiği hadislere önem vermezdi. Ahmed: "Hz. Ali'den yaptığı rivâyetin kitap olduğu söylenir." demiştir. Beyhakî diyor ki: "Hılâs'ın Hz. Ali'den rivâyet ettği hadisler, hadis alimlerine göre zayıftır. Onun rivâyetleri, bir sahifeden aktarmadır." Maamafih Mâlik, Nâfi' aracılıyla İbn Ömer'in, efendisi ölmüş ümmü veled hakkında: "Bir hayız müddeti iddet bekler" dediğini rivâyet eder.[193] Hz. Ali ve Amr'dan rivâyet olunanlar sahih olsa bile, mesele sahâbe arasında tartışmalıdır. Hüküm verici, delildir. Ümmü veledin iddetini dört ay on gün sayanlar, yalnızca mânanın umumuna tutunmuşlardır. Zirâ onların tutunacakları bir umumî ifade yoktur. Ama mânanın umumîliğinin şartı, fertlerin hükme kaynak teşkil eden mânada eşit olmalarıdır. Böyle bir durum bilinmedikçe, aynı hükme katma gerçekleşmez. Ümmü veledi zevcenin

192. Bir çok kimse onu zayıf saymış ve zayıflığının sebebinin de çok hata yapan biri olduğundan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Müslim'in onun rivayeti delil olarak alması da, bu ilimle uğraşan herkesin malumu olduğu üzere, Müslim'in onu sika bulduğu anlamına gelmez.

193. Muvatta, 2/593 ; Abdürrezzak, 12870. Senidi sahihtir.

hükmüne katanlar, ümmü veledle zevce arasındaki benzerliğin onunla cariye arasındaki benzerlikten daha güçlü olduğunu gördüler; çünkü ümmü veled, efendisinin ölümüyle hür olmaktadır. Böylece hürriyeti ile birlikte kendisine iddet gerekmiştir. Ama cariye de böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca, zevcenin iddetinin dört ay on gün olmasını icab ettiren mâna, ümmü veledde de mevcuttur. Zirâ bu süre, rahimde çocuk bulunduğu kesinlikle anlaşılan sürenin asgari sınırıdır. Bu meselede ise zevce ile ümmü veled arasında farklılık söz konusu olmaz. Şeriat, iki benzer şeyi birbirinden ayırmaz.

Bu görüş sahipleri karşısında yer alanlar diyorlar ki: Ümmü veledin bağlı bulunduğu hükümler, zevce hükümleri değil, cariye hükümleridir. Bundan dolayı: "Size hanımlarınızın bıraktığı mirasın yarısı verilir."[194] âyetinin ve daha başka âyetlerin hükmüne ümmü veled dahil olmamıştır. Nasıl olur da, "Sizden vefat edip de geride hanımlarını bırakanlar..." âyetinin[195] hükmüne girebilir ki? İddet, sırf rahmin boş olup olmadığını anlamak için dört ay on günle sınırlandırılmadı. Zira rahminde çocuk bulunmadığı kesin olarak bilinenlere de vaciptir; zifafa girmeden ve halvetten önce de vaciptir. İddet, nikâh akdinin dokunulmaz yanlarından ve tamamındandır.

Cariyenin istibrâsından maksat, rahminde çocuk olup olmadığını anlamaktır. Bunda ise, bir hayız yeterli olur. Bundan dolayı onun istibrâsı üç kar' olarak tayin edilmedi. Ama, hem kocanın boşanmadan vazgeçme zamanını uzatmak ve hem de onun koca olmasına bakarak hür kadının iddeti üç kar' olarak tayin edilmiştir. Bu mâna, istibrâda bulunan cariyede, gözetilen bir hedeftir. Ümmü veledin zevce hükmüne katılmasını gerektirecek bir nass bulunmamaktadır ve zaten bunun bir anlamı da yoktur. Ümmü veled hakkında en uygun olanı, şeriat sahibinin esir kadınlar ve cariyeler hakkında koyduğu hükümleri, onun için de geçerli saymak ve bu hükümleri aşmamaktır. Başarı Allah'tandır.

c) İstibrânın Süresi:

İkinci hüküm: İstibrâ, asla bir temizlik müddetinin geçmesiyle meydana gelmez, bir hayız müddetinin geçmesi gerekir. Bu çoğunluğun görüşüdür ve doğru olan da budur. İmam Mâlik'in mezhebine müntesip âlimler ve bir görüşüne göre İmam Şâfiî tam bir temizlik müddetinin geçmesiyle istibrâ gerçekleşir ve kadın hayız görmeye başlar başlamaz istibrâsı tamam olur diyor. Onlar burada, âyette geçen "kurû'" kelimesi

194. Nisâ, 4/12.
195. Bakara, 2/234.

"hayızdan temizlik" anlamına gelir şeklindeki, kendi görüşlerine esas almaktadırlar. Ancak şu hadisler, onların bu görüşlerini çürütür. Allah Rasûlü (s.a.): "Hamile olanla, doğum yapıncaya kadar; hamile olmayanla ise bir hayız müddeti geçirmek suretiyle istibrâda bulununcaya kadar, cinsî ilişkiye girilmez." buyurmaktadır. Ruveyfi' b. Sâbit diyor ki: Allah Rasûlü'nün (s.a.), Huneyn savaşının yapıldığı gün: "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse, cariyenin bir hayız geçirmesi suretiyle istibrâda bulununcaya kadar, esir herhangi bir cariye ile cinsî ilişkiye girmesin." buyurduğunu işittim. Bu hadisi İmam Ahmed rivâyet etmiştir. O bu hadisi üç ayrı metinle kaydetmiştir ki, birisi budur. İkincisi: "Allah Rasûlü (s.a.), cariye hayız oluncaya ve hamileler doğuruncaya kadar onlarla cinsî ilişkiye girilmesini yasakladı." Üçüncüsü: "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse, esir herhangi bir dul kadınla, kadın aybaşı geçirinceye kadar, asla cinsî ilişkiye girmesin."(196) Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber (s.a.), bütün bu hadislerde istibrâyı —temizlik haline değil— yalnızca hayız haline bağlamıştır. O'nun geçerli saydığını geçersiz, geçerli saydığını geçersiz saymak ve O'nun nassına muhâlif olana dayanmak caiz değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.) nassı, halis kıyas gereğidir. Zira vacip olan istibrâdır ve rahimde çocuk bulunmadığını ortaya koyan hayızdır. Temizlik hali ise rahimde çocuk bulunmadığını göstermez. Şu halde istibrâ konusunda rahimde çocuk bulunmadığını gösteren şeyi bir tarafa bırakıp, bu hususu göstermeyen şeye dayanmak caiz olmaz. Konuyu âyette geçen "kurû'" sözü "hayızdan temizlik hali" anlamındadır, şeklindeki kabullerine dayandırmaları ise, muhalefetten dolayı muhalefete dayanmak demektir. Bu ise ne bir delil, ne bir şüphedir. Hem konuyu buna dayandırabilmeleri için: 1) Yukarıda zikredilen kendi kabullerine aykırı olarak erkeğin karısını boşadığı temizlik halini kar' sayıp üzerindeki mülkiyetin el değiştirdiği, yahut efendisinin vefat ettiği temizlik halini istibrâda bulunan cariye hakkında kar' saymamak. 2) Açıklığa kavuştuğu üzere zikredilen hadise muhalefet etmek. 3) Açıkladığımız üzere mânaya aykırı düşmek zorunda kalırlar. Bu üç tür muhalefet olmadan, bu temellendirme onlar için mümkün olmaz. Neticede, temizlik hali ile bir arada bulunan hayızın bir bölümü rahimde çocuk bulunmadığını gösterir, diyorlar. Onlara denir ki: O zaman siz hayızın bir bölümünü esas almaktasınız. Bu ise, hiç kimseye göre kar' sayılmaz. Eğer "Bu, temizlik haline ve hayızın bir bölümünü esas almak anlamındadır." derlerse, cevaben deriz ki: Bu görüş "kurû'" kelimesinin ifade ettiği anlam konusunda ortaya atılmış üçüncü bir görüştür. Böyle bir görüş, yani hakikat olarak "kurû'" kelimesinin hayız ve temizlik

196. Hadis sahihtir. Ahmed (4/108, 109) ve başkaları rivâyet etmiştir. Yukarıda geçti.

halinden müteşekkil bir anlam ifade ettiği şeklinde bir görüş bilinmemektedir. Şayet "Bu kelime hayız şartıyla kayıtlı olmak üzere temizlik halinin ismidir. Şart ortadan kalkınca, ona bağlı olan şey de ortadan kalkar." derlerse, biz de cevaben deriz ki: Bu ancak Şârî' istibrâyı kar'a bağlamış olsaydı mümkün olurdu. Ama hayıza bağladığını açıkça ifade ettikten sonra, artık bu mümkün olmaz.

Üçüncü hüküm: Cariyenin hayız halinin bir kısmını müşterinin elinde geçirmesiyle yetinilerek istibrâ meydana gelmez. *el-Cevâhir* sahibi diyor ki: Cariye hayız halinin son günlerinde satılsa, geri kalan hayız günleri onun için istibrâ teşkil etmez, bunda âlimler arasında görüş ayrılığı yoktur. Ama hayız halinin evvelinde satılsa, mezhebin meşhur görüşüne göre bu, cariye için istibrâ durumunda olur

İmam Mâlik'e karşı gelenler, bu hadisi delil göstermişlerdir. Zira hadis, cariyenin helâl olmasını hayıza bağlamıştır. Dolayısıyla hayızın tam olması gerekir. Ancak bu hadiste Mâlik'in görüşünün asılsızlığını gösteren bir delil yoktur. Zira âlimlerin ittifakıyla, istibrâ için hayız şarttır. Fakat tartışma, buradan başka bir konu hakkındadır: Cariyenin, hayızın tamamını müşterinin mülkiyetinde geçirmesi şart mıdır? Yoksa büyük bölümünü onun mülkiyetinde geçirmesi yeterli midir? Hadis, işte bu konuda olumlu veya olumsuz bir şey söylememektedir. Ancak Mâlik'in muhalifleri şöyle diyebilirler: Cariyenin, hayızın bir bölümünü müşterinin ve diğer bölümünü satıcının yanında geçirmesinin —hayızın çoğunluğunu satıcının yanında geçirmiş olması halinde— yeterli olmadığında görüş birliğine vardığımıza göre anlaşılmıştır ki, muteber olan hayız, cariyenin, müşterinin yanında iken gördüğü hayızdır. Bundan dolayı şayet satıcının yanında hayız olsa, bu istibrâda yeterli olmaz.

Mâlik'in görüşünü savunanlar, buna şöyle cevap veriyorlar: Cariye, müşterinin yanında emanet iken satışa çıkarılmadan önce hayız olsa, sonra sahibi, hayızı müteakip satsa ve de cariye, (müşterinin) evinden dışarı çıkmamış olsa, bu hayızla yetinilir, müşteriye ikinci bir istibrâ vacip olmaz. Bu, yukarıda da geçtiği üzere, İmam Mâlik'in mezhebindeki iki görüşten biridir. Mâlik'in kendisi bir takım durumlarda, satımdan önce istibrânın gerçekleşmesini caiz görmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) Cariye, istibrâ için üçüncü bir kimsenin yanına bırakılsa ve o kimse istibrâyı gerçekleştirse sonra da cariye satılsa. *el-Cevâhir*'de deniyor ki: Satımdan önceki istibrâ geçerli olmaz. Ancak bazı haller bunun dışındadır. Meselâ, cariye istibrâ için bir kimsenin gözetiminde olur, yahut onun yanında emanet bırakılmış bulunur da orada iken

hayız olur ve o zaman, yahut birkaç gün sonra o kimse cariyeyi satın alır, cariye dışarı çıkmamış ve efendisi yanına girmemiş bulunursa, müşterinin istibrâda bulunması gerekmez.

b) Bir kimse birlikte bulunduğu kendi karısından yahut âilesi içindeki küçük bir çocuğundan cariyeyi satın alır ve cariye de bu esnada hayız hali geçirmiş olursa: İbnu'l-Kâsım: "Eğer cariye dışarı çıkmamışsa, bu durum istibrâ için yeterli olur." diyor; Eşheb ise "Eğer cariye, kendisiyle birlikte bir evde kalıyor ve kendisi onu savunuyor, onun işlerini görüyorsa, dışarı çıkmış olsun veya olmasın bu istibrâ yerine geçer." diyor.

c) Efendisi uzakta olup da geldiğinde cariye dışarı çıkmadan önce istibrâ gerçekleşir, yahut hayızlı iken dışarı çıkmış olup da cariye hayız halinden temizlenmeden önce bir kimse onu efendisinden satın alırsa.

d) Cariyeye ortaklaşa sahip olan bir kimse, cariye kendisinin eli altında iken onun diğer hissesini ortağından satın alsa ve kendi yanında iken cariye hayız geçirmiş olsa.

Bu meseleler yukarıda geçti. Bu ve bu anlamda olan durumlar, satımdan önce istibrâ anlamı taşımaktadırlar. Mâlik, bunlarla yetinip, ikinci bir istibrâya gerek olmadığını söylemiştir.

Soru: Mâlik'in bu görüşü ile, hayzın büyük bölümü satıcının yanında geçerse istibrâ tamam olmaz, görüşü nasıl uzlaşır?

Cevap: Bu görüşler arasında bir çelişki yoktur. Bunun yeri ayrı, ötekinin yeri ayrıdır. Müşterinin başlı başına müstakil bir istibrâya ihtiyaç duyduğu her yerde, yalnızca cariyenin bir hayız geçirmesi yeterli olur ki, bu hayzın büyük bölümü satıcının yanında geçmemiş olmalıdır. Bu sıralanan hususlarda ve benzeri durumlarda olduğu gibi, başlı başına müstakil bir istibrâya ihtiyaç duymadığı her yerde ise, ne tam bir hayız halinin geçmesine, ne hayzın bir bölümünün geçmesine ihtiyaç duyar. Satımdan önceki istibrâya itibar edilmez.

Dördüncü hüküm: Cariye hamile ise istibrâsı doğum yapmasıyla gerçekleşir. Bu hüküm, nassın ifade ettigi hüküm olduğu gibi, aynı zamanda imamlar arasında üzerinde icmâ bulunan bir hükümdür.

d) Cariye İle Cinsî İlişki :

Beşinci hüküm: Anne karnındaki çocuk ne olursa olsun, cariye doğum yapmadan önce onunla cinsî ilişkiye girmek caiz değildir. Çoçuk ister kişinin karısının, cariyesinin yahut kendisiyle şüphe ile cinsî ilişkiye girdiği kadının gebe olduğu çocuk gibi nesebi, cinsî ilişkiyi yapan erkeğe ait bir çocuk olsun, isterse zina eden kadının gebe olduğu çocuk gibi

nesebi, cinsî ilişkiyi yapan erkeğe ait bir çocuk olmasın, durum farketmez. Nassın açıkça ifade ettiği üzere, başkasından hamile olan bir kadınla cinsi ilişkiye girmek, kesinlikle helâl değildir. Şu hadis de, bunu aynı şekilde açıkça ifade etmektedir: "Allah'a va âhiret gününe inanan kişi, kendi suyu ile başkasının ekinini sulamasın." Bu ise hem iyi olan ve hem de pis olan ekini kapsar. Çünkü cinsî ilişkiye girecek kimsenin suyunu pis su ile karışmaktan korumak, temiz su ile karışmasından korumaktan daha önemlidir. Hem, zina eden erkeğin, gerek ana karnındaki çocuğunun gerekse suyunun bir saygınlığı yoktur. Oysa buradaki cinsî ilişkiye girecek kimsenin, hem ana karnındaki çocuğu ve hem de suyu saygındır. Dolayısıyla suyunu başkasının suyu ile karıştırması caiz olmaz. Zira bu, Allah'ın, pis olanı iyiden ayırma ve arındırma, her kısmı kendisiyle aynı cinsten ve benzer olanın hükmüne katma konusundaki ilâhî sünnetine aykırıdır.

Ne şaşılacak bir durumdur ki, dört fakih (mezhep imamı) içinde istibrâ gerçekleşmeden zina eden kadınla nikâh akdi yapıp akdi müteakip onunla cinsî ilişkiye girmeyi caiz görenler var. Böylece kadın bir geceyi, zinayı yapan adamın yanında ondan hamile kalmış olarak geçiriyor ve hemen ertesi geceyi ise kocasının karısı olarak!

Bu şeriatın mükemmelliğini iyi düşünen kimse, şeriatın bunu tamamen reddettiğini ve yasakladığını anlar.

İmam Ahmed'in mezhebinin güzel yönlerinden birisidir ki, bu imam, zina eden kadın tevbe edinceye kadar ve kendisinden zinakâr, fâhişe ve orospu isimleri kalkıncaya kadar onunla nikâh akdi yapmayı tamamen haram saymaktadır. Merhum, bir erkeğin, orospu kocası olmasını caiz görmüyor. Muhalifleri ise, bunu caiz görüyorlar. O, bu meselede bütün Kur'an ve hadis nassları, sahâbe söz ve tatbikatı, mânalar, kıyas, maslahat, hikmet ve müslümanların çirkin gördüğü şeyin haram olması açılarından muhaliflerine göre daha şanslıdır. İnsanlar bir kimseye söverken aşırıya kaçtıklarında ona zâ ve kâf'ı (zânî ve kavat kelimelerini) açık olarak söylüyorlar. Kişinin döşeğini (hanımını) ifsada kalkışma, ona başkasının çocuğunu nisbet etme ve onu bütün milletlerce kötü kabul edilen bir isme maruz bırakma sözkonusu iken, şeriat böyle bir şeyi nasıl caiz kılmış olabilir? "Zina eden kadınla istibrâ etmeden önce nikâh akdi yapıp hamile de olsa onunla cinsî ilişkiye girmek caizdir." diyenlerin görüşlerinden çıkacak kıyas şudur: Zinadan gebe kalan cariyenin istibrâ etmesi vacip değildir; kişi ona sahip olmayı müteakip onunla cinsî ilişkiye girebilir. Ancak böyle bir şey, açık sünnete aykırıdır. Şayet bu görüş sahipleri zinadan hamile olan cariyeye istibrâyı vacip görürlerse, zina

eden kadınla istibrâdan önce cinsî ilişkiye girmek caizdir görüşlerini çürütmüş olurlar; yok eğer vacip görmezlerse, nasslara muhâlefet etmiş olurlar. Kocaya istibrâ gerekmez, ama efendiye istibrâ gerekir, zira kendisine istibrâ vacip olmayan kişi kocadır, şeklinde koca ile efendi arasında bir ayırıma gitmeleri de onlara bir fayda vermez. Çünkü koca, efendinin aksine ne iddet bekleyen ne de başkasından hamile olan bir kadınla nikâh akdi yapmıştır. Hem sonra Şâri' rahimde çocuk bulunur ve böylece kişi başkasından hamile kalan kadınla cinsî ilişkiye girmiş ve kendi suyuyla başkasının ekinini sulamış olur ihtimaline rağmen, böyle bir ihtimalin sözkonusu olmaması da mümkün iken, iddet içinde cinsî ilişkiye girmeyi, hatta nikah akdi yapmayı haram saymıştır. Ya bir de rahimde çocuk bulunduğu kesin bilinirse durum nice olur?

Denilecek son söz şudur: Zina eden kadının doğuracağı çocuk, onunla cinsî ilişkiye giren birinci erkeğin nesebine katılmaz. Çünkü çocuk, kadına nikâh akdiyle sahip olana aittir. Bu kimsenin ise, kendi suyunu ve nesebini başkasınınki ile karıştırmaya kalkışması caiz değildir. Çocuk, cinsî ilişkiye girren birinci erkeğin çocuğu kabul edilmediğine göre, kişinin kendi suyunu ve nesebinin, koyucusuna dahil edilmeyen bir nesepten korunması, kendisine dahil olacak nesepten onun korunmasından dolayıdır.

Sözün özü: Şeriat ister haram ilişkiyle gebe kalmış olsun, isterse olmasın gebe cariye ile doğuma kadar cinsî ilişkiye girmeyi yasaklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.) evlenen ve karısı hamile çıkan adamla karısının arasını ayırmış, kadına had cezası tatbik ederek onu kırbaçlatmış ve erkeğin o kadına mehir vermesine hükmetmiştir. Bu da açıkça ortaya koyar ki, zinadan hamile kalan kadınla yapılan nikâh akdi bâtıldır. Sahih bir rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.) bir kıl çadır kapısı yanında oturan doğumu yakın bir kadına uğradı ve :"Herhalde efendisi onunla cinsî ilişkiye girmek istiyor." dedi. Yanındakiler "Evet." diye cevap verdiler. Hz. Peygamber (s.a.): "Vallahi, içimden, bir lânet edeyim de o lânetle kabrine girsin, diye kurdum. Kendisine helâl olmadığı halde onu nasıl istihdam edebilir? Kendisine helâl olmadığı halde onu nasıl mirasçı yapabilir." buyurdu.[197]

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.) içinden lânet etmeyi geçirmesinin sebebi olarak efendisinin cariye ile cinsî ilişkiye girmesini göstermiş ve cariyenin karnındaki çocuğun nesebinin cinsî ilişkiye giren o adama dahil olup olmadığını sormamıştır. "Kendisine helâl olmadığı halde onu nasıl istihdam edebilir?" sözünün anlamı şudur: O çocuğu nasıl hizmetinde kullanacağı bir köle yapabilir? Oysa bu helâl değildir. Çünkü

197. Sahihtir. Yukarıda geçti.

cinsî ilişkiye giren bu kimsenin suyu, anne karnındaki yavrunun hilkatine bir şeyler katar ve böylece çocuğun bir kısmı kendisinden meydana gelmiş olur. İmam Ahmed diyor ki: O kimsenin ilişkisi, çocuğun kulak ve gözüne ziyadelik katar.

"Kendisine helal olmadığı halde onu nasıl mirasçı yapabilir?" cümlesini, Şeyhulislâm İbn Teymiye'nin şöyle yorumladığını işittim: Yani onu, nasıl geride bırakacağı bir miras malı yapabilir? Zira o kimse, o çocuğun kendi kölesi olduğuna inanmakta ve dolayısıyla onu kendisinden geride kalan bir miras malı yapmaktadır. Oysa böyle yapması helâl değildir. Çünkü kendisinin suyu, o çocuğun hilkatinde ziyadelik meydana getirmiştir. Artık o çocukta, kendisinden bir parça vardır.

İbn Teymiye'den başkaları ise hadisi şöyle anlamaktadırlar: Onu oğlu olarak nasıl mirasçı yapabilir? Oysa böyle yapması helâl değildir. Çünkü ana karnındaki çocuk, başkasındandır. Kendisi ise, cinsî ilişkiye girmek suretiyle onu kendisinden yapmakta ve malına mirasçı kılmaktadır. Bu anlayışı, hadis başında geçen "Onu nasıl köleleştirebilir?" yani nasıl kendi kölesi yapabilir, cümlesi reddeder. Bu ise ancak birinci mânaya delil teşkil eder. Her iki görüşe göre de, hadis açıkça ifade etmektedir ki, çocuk ister zina mahsulü olsun, ister olmasın, başkasından hamile olan kadınla cinsî ilişkiye girmek haramdır ve bunu yapan kimse lânete müstahaktır. Hatta İmam Ahmed'in takipçilerinden bir grup fakih ve daha başka fakihler açıkça belirtmişlerdir ki, bir adam başkasının cariyesi olan karısını kendi mülkiyetine alsa, nikâh esnasında kendisinden hamile kalmış olur ve böylece çocuğu üzerinde annesinin efendilerinin velâ hakkı bulunur endişesiyle istibrâda bulununcaya kadar sahip olduğu karısıyla cinsî ilişkiye giremez. Ama cariye karısı, mülkiyetinde iken kendisinden hamile kalsa, çocuk üzerinde velâ hakkı bulunmaz. Bu, tamamen çocuğu için bir ihtiyattır: Çocuk, açıkça hür ve üzerinde velâ hakkı bulunmayan biri midir, yoksa onun üzerinde velâ hakkı var mıdır? Ya bir de kadın başkasından hamile olursa durum nasıl olur?

e) Hamile Kadınla İlgili Bazı Hükümler:

Altıncı hüküm: Hz. Peygamber'in (s.a.): "Hamile olanla doğuruncaya, olmayanla da bir hayız geçirmek suretiyle istibrâda bulununcaya kadar cinsî ilişkiye girilmez." sözünden şu hüküm çıkarılmıştır: Hamile kadın hayız olmaz. Onun gördüğü kan, istihâza kanı gibi bir rahatsızlık kanıdır. Dolayısıyla bu durumdaki kadın orucunu tutar, namazını kılar, Ka'be'yi tavaf eder ve Kur'an okuyabilir.

Bu mesele, fakihler arasında ihtilâflıdır. Şu fakihler hamilenin gördüğü kanın, hayız kanı olmadığını söylemektedirler: Atâ, Hasan (el-Basrî), İkrime, Mekhûl, Câbir b. Zeyd, Muhammed b. Münkedir, Şa'bî, Nehaî, Hakem, Hammad, Zührî, Ebu Hanife ve arkadaşları, Evzâî, Ebu Ubeyd, Ebu Sevr, İbnu'l-Münzir, mezhebi içindeki meşhur görüşüne göre İmam Ahmed ve iki görüşten birine göre Şâfiî.

Şu fakihler ise bu kanın hayız kanı olduğunu söylemektedirler: Katâde, Rabîa, Mâlik, Leys b. Sa'd, Abdurrahman b. Mehdi ve İshak b. Rahûyeh. Bunu Beyhakî, *Sünen*'inde kaydetmiştir. İshak b. Râhûyeh anlatıyor: Ahmed b. Hanbel, bana: "Kan gören hamile hakkında ne dersin?" diye sordu. Ben de: "Namazını kılar." dedim ve delil olarak da Atâ'nın Hz. Âişe'den (r.a.) rivâyet ettiği haberi gösterdim. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel dedi ki: "Medinelilerin naklettiği haberi, Hz. Âişe'nin cariyesi Ümmü Alkame'nin naklettiği haberi ne yapıyorsun? Oysa bu daha sahihtir." İshak, "Bunun üzerine Ahmed'in görüşüne döndüm." diyor . Bu ise İmam Ahmed'in, hamilenin gördüğü kanın hayız kanı olduğunu açıkça belirtmesi gibi bir durum arzetmektedir ve İshak'ın ondan anladığı da budur. Ahmed'in işaret ettiği haber şudur: Bize Beyhakî, Hâkim —Ebu Bekir b. İshak — Ahmed b. İbrahim — İbn Bükeyr — Leys — Bükeyr b. Abdullah —Âişe'nin cariyesi Ümmü Alkame senediyle Hz. Âişe'ye (r.a.) kan gören hamilenin durumu sorulduğunda: "Namazını kılar." dediğini rivâyet eder.(198) Beyhakî diyor ki: Bu görüş bize Enes b. Mâlik'ten de rivâyet edilmiştir. Bize Ömer b. Hattab'dan da buna delil teşkil eden bir rivâyet nakledilmiştir. Ayrıca bize rivâyet edildiğine göre Hz. Âişe (r.a.), Allah Rasûlü'ne (s.a.), Ebu Kebîr el-Hüzelî'nin şu beytini okumuştur:

وَمُبَرَّأً مِنْ كُلِّ غُبَّرِ حَيْضَةٍ وَفَسَادِ مُرْضِعَةٍ وَدَاءٍ مُغْيِلِ

"Her türlü hayız kalıntısından, emzikli kadının bozmasından ve emzikli iken kendisi ile cinsî ilişki kurulan kadının hastalağından arınmıştır, o."(199)

Beyhakî diyor ki: Bunda, hamileliğin hayız halinde başladığına delil vardır. Zira Hz. Peygamber (s.a.) şiiri red sadedinde bir şey söylememiştir. Bize Matar — Atâ senediyle rivâyet edildiğine göre Hz. Âişe (r.a.): "Hamile hayız olmaz. Kanı görünce namazı kılar." demiştir. Yahya el-Kattân, bu rivâyeti münker sayar. İbn Ebî Leylâ'nın ve Matar'ın Atâ'dan rivâyetini zayıf görürdü. Muhammed b. Râşid, Süleyman b. Musa — Atâ — Hz. Âişe (r.a.) senediyle Matar'ın rivâyetine benzer bir rivâyet aktaramıştır. Şayet

198. *Sünen-i Beyhakî*, 7/423.
199. *Divânu'l-Hüzeliyyîn*, 2/93.

bu rivâyet gerçekse görünen o ki, Hz. Âişe önceleri hamile hayız olmaz görüşündeydi; ama sonra hamile de hayız olur, görüşünü benimsedi ve böylece Medinelilerin rivâyet ettikleri görüşe dönmüş oldu. En iyi bilen Allah'tır.

Hamilenin gördüğü kanın hayız kanı olduğunu kabul etmeyenler diyorlar ki: Hz. Peygamber (s.a.) cariyeleri iki kısma ayırdı: 1) Hamile olanlar: Bunların iddet süresini çocuğun doğumuna kadar geçen süre olarak belirledi. 2) Hamile olmayanlar: Bunların iddet sürelerini de, bir hayız olarak belirledi. Böylece bir hayız, rahimde çocuk bulunmadığına alâmet oldu. Şayet hayızla hamilelik bir arada sözkonusu olsaydı, bir hayız süresi hamileliğin yokluğuna alâmet olmazdı. Bundan dolayı, hamile olmadığına bir delil olsun diye, boşanmış kadının iddeti üç kar' olarak tayin edildi. Hamilelik hayız haliyle bir arada bulunsaydı, hayız hamileliğin yokluğuna bir delil olmazdı. *Sahih*'te yer alan bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.), oğlu, karısını hayızlı iken boşayan Hz. Ömer'e (r.a.) : "Ona, emret karısına dönsün. Sonra karısı temizlenip, ardından hayız olup sonra yeniden temizleninceye kadar ona ilişmesin. Sonra isterse onu tutar, isterse dokunmadan boşar. İşte Allah'ın, kadınların bu süreç içinde boşanmalarını emrettiği iddet budur." buyurdu.[200]

Bu hadisin delil olması şöyledir: Gerek kan gördüğü sürede, gerekse başka zaman hamile kadını boşamak icmâen bid'at değildir. Şayet hamile, hayız görür olsaydı, gerek bu hayız süresi içerisinde ve gerekse temiz olduğu vakitte cinsî ilişkiden sonra boşanması, hadisin umûmî ifadesine bakılarak bid'at olurdu.

Müslim'in *Sahih*'inde İbn Ömer'den rivâyetine göre ise Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Ömer'e: "Ona emret, karısına dönsün. Sonra temiz yahut hamile iken boşasın." buyurmuştur.[201] Bu da gösterir ki, hamilenin gördüğü kan, hayız olmaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) gebelik vaktinde yapılan boşamayı temizlik vaktinde yapılan boşama ile denk saymıştır. Şayet hamilenin gördüğü kan, hayız olsaydı o zaman onun biri temizlik, diğeri hayız olmak üzere iki durumu sözkonusu olurdu. Oysa hayız halinde boşanması helâl olmazdı. Zira bu bid'at olur.

Ahmed'in *Müsned*'inde Rüfeyfî'den rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.): "Herhangi bir kimsenin kendi suyuyla başkasının ekinini sulaması ve hayız oluncaya, yahut hamileliği anlaşılıncaya kadar bir cariye ile cinsî illişkiye girmesi helâl olmaz." buyurmuştur.[202] Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.), hayız halinin varlığını, rahimde çocuğun yok olduğuna bir alâmet

200. Yukarıda geçti.
201. Yukarıda geçti.
202. Sahihtir. Yukarıda geçti.

saymıştır. Rivâyete göre Hz. Ali: "Allah, hamilelerden hayızı kaldırmış ve kanı, suyu çekilen rahimlere vermiştir." demiştir. İbn Abbas ise: "Allah, hamilelerden hayızı kaldırmış ve kanı, çocuğa rızık yapmıştır." diyor. Bu iki rivâyeti de Ebu Hafs İbn Şâhin rivâyet etmiştir.

el-Esrem ve Dârakutni senetleriyle, kan gören hamile hakkında Hz. Âişe'nin (r.a.): "Hamile hayız olmaz. Yıkanır, namazını kılar." dediğini rivâyet ederler. Hz. Âişe'nin (r.a.): "Yıkanır." sözü mendupluk ifade eder; zira kan gören hamile, müstahâza durumundadır.

Başkalarının bu sahâbîlere muhalefet ettikleri bilinmemektedir. Ancak Hz. Âişe'nin: "Hamile namaz kılmaz." dediği sabittir. Sözleri arasında birlik sağlamak için onun bu sözü, hamilenin doğuma iki gün yahut buna yakın bir süre kala gördüğü lohusalık kanı olarak yorumlanır.

Hem hamilenin gördüğü bu kanla iddet sona ermez. Dolayısıyla, istihâzada olduğu gibi, o da hayız değildir.

Hz. Âişe (r.a.) hadisi göstermektedir ki, hayızlı kadın hamile kalabilir. Biz de öyle söylüyoruz. Ancak hamilelik onun hayızını keser ve hayız halini ortadan kaldırır.

Ayrıca Allah Teâlâ, hayız kanının süte dönüşüp çocuğa gıda olmasını âdet olarak icrâ etmiştir. Şu halde gebelik vaktinde çıkan kan hayız değil, bir rahatsızlık kanıdır.

Hamilenin gördüğü kanın hayız kanı olduğunu savunanlar diyorlar ki: Tartışmasız, hamile kadın bilhassa hamileliğin evvelinde âdeti üzere kan görebilir. Tartışma bu kanın varlığı hakkında değil, hükmü hakkındadır. İttifakla bu kan hamilelikten önce hayız idi. Bu durumda biz ıstıshâb (eski durumun devamı) delilini esas alarak onun hükmünü, kesin şekilde kaldıracak bir delil ortaya çıkıncaya kadar geçerli sayarız. Hüküm bir yerde sabit olunca, onu kaldıracak bir delil gelinceye kadar devamlılığı asıl kabul edilir. Birincisi, tartışma konusunda icmâ'ın hükmünü ıstıshâb deliline dayanarak sürdürmektir. İkincisi ise, yerinde sabit hükmü onu kaldıracak bir delilin varlığı kesinleşinceye kadar ıstıshab deliline dayanarak devamlı saymaktır. Aralarındaki fark açıktır. Hem Hz. Peygamber (s.a.): "Hayız kanı olursa, siyah olur bilinir." buyurmuştur.(203) Bu kan ise siyah ve malumdur. O halde hayızdır.

Hz. Peygamber (s.a.): "Sizden herhangi biri hayız olduğunda oruç tutmaz, namaz kılmaz değil mi?" buyurmuştur.(204) Kadının hayızı gerek

203. Ebu Davud, 286, 304 ; Nesâî, 1/185. Senedi hasendir. İbn Hibbân (1338) ve Hâkim (1/174) sahih saymışlar, Zehebî de buna muvafakat etmiştir. İbn Hazm da sahih olduğunu söylemiştir.

204. Buhârî, 6/6.

dil, gerekse şeriat açısından ayın malum vakitlerinde kanın çıkması demektir. Bu dil açısından da böyledir. İsimlerde asıl olan, onların değiştirilmeleri değil, anlamlarının aynen bırakılmasıdır.

Hem şariat sahibinin hükümleri kendisine bağladığı kadının uzvundan çıkan kan biri hayız, diğeri ise istihâza olmak üzere iki kısımdır, şeriat sahibi bunlara bir üçüncüsünü ilave etmemiştir. Hamilenin gördüğü kan istihâza değildir. Çünkü istihâza sürekli olan ve hayız müddetinin en uzun olanına ilave durumda bulunan yahut âdeti aşan kandır. Konumuz olan kan, bunlardan biri değildir. Şu halde, istihâza olması ihtimali ortadan kalkmıştır. Öyleyse, bu hayızdır. Burada bir üçüncü kısım ispat edip, onu da rahatsızlık kanı saymanız mümkün değildir. Zira bu ancak nass, icmâ yahut kabul edilmesi vacip bir delille sabit olur. Oysa böyle bir şey yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.), istihâza olan kadını âdetine çevirmiş ve: "Hayız olduğun günler sayısınca otur." buyurmuştur.[205] Bu hadis de gösterir ki, kadınların âdetleri kanın vasfı ve hükmü konusunda muteberdir. Hamilenin gördüğü kan ilavesiz, noksansız ve intikalsiz olarak mutat olan âdeti ve vakti üzere sürerse âdeti, o kanın hayız olduğuna delil olur ve âdetini hükümde esas almak ve bunu âdet dışına çıkan rahatsızlığa tercih etmek vacip olur.

Ümmet içerisinde bu konuyu en iyi bilenler, Hz. Peygamber'in (s.a.) hanımlarıdır. Onların da en iyi bilenleri Hz. Âişe'dir. Onunsa kan gören hamile hakkında "Namaz kılmaz." dediği, Medinelilerden sahih senetle rivâyet edilmiştir. Ayrıca İmam Ahmed bu rivâyetin Hz. Âişe'den gelen diğer rivâyetten daha sahih olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı İshak eski görüşünden vazgeçip bu görüşü benimsemiş ve Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu haber vermiştir.

Sahâbeden gelen zikrettiğiniz buna muhalif sözlerin sıhhati biliniyor. Sahih olsalar bile, konu sahâbe arasında tartışmalıdır, arada hüküm verecek bir delil yoktur.

Hem hayızın hamilelikle bir arada bulunmaması, ya duyular yoluyla ya da şeriatla bilinir. Oysa, her ikisi de mevcut değildir. Birincisi açıktır. İkincisine gelince, zira şeriatın sahibinden hayızla hamileliğin bir arada bulunmayacağını gösteren bir delil nakledilmemiştir.

" Hz. Peygamber (s.a.), hayızı iddet ve istibrâ konularında rahimde çocuk bulunmadığına bir delil kılmıştır." sözünüze gelince; sorarız: "Zâhir bir delil mi yoksa kesin bir delil mi kıldı?" Birinci ihtimal doğrudur. İkincisi, asılsızdır. Zira kesin bir delil olsaydı, delil olduğu şey kendisinden geri kalmazdı ve hamilelik müddeti hayızın kesilmesiyle başlamış olurdu.

205. Buhârî, 6/24.

Bunu hiç kimse söylememiştir. Aksine müddet cinsî ilişkiden itibaren başlar. Bu ilişkiden sonra bir kaç hayız görmüş olsa bile durum böyledir. Bir kimse karısıyla cinsî ilişkiye girse, sonra kadın cinsî ilişkinin üzerinden altı aydan fazla, ama hayızın kesilmesinden ise bu süreden daha az bir müddet geçince bir çocuk dünyaya getirse, çocuğun nesebi ittifakla o adamın nesebine dahil olur. Şu halde anlaşılmıştır ki, hayız, zâhir bir alâmettir; bazen onun delil olduğu şey, yağmurun su yüklü buluttan geri kalması gibi, geri kalabilir.

Böylece delil gösterdiğiniz sünnetten cevap çıkmış olur. Zira biz de onun söylediğini söylüyor ve hükmüne göre hareket ediyoruz. Tartışan taraflar arasında hakem odur. Hz. Peygamber (s.a.), kadınları; biri iddeti doğum yapmasıyla sona eren hamile, diğeri iddeti hayızla sona eren ve hamile olmayan diye iki kısma ayırmıştır. Biz de bunun icabettirdiğini söylüyoruz, bu konuda tartışmıyoruz. Ancak, bunda hamile kadının âdeti üzere gördüğü kana rağmen oruç tutabileceğini, namaz kılabileceğini gösteren delil nerede? Bu başka bir konudur, hadis ona değinmemiştir. İşte hamilenin gördüğü kan hayız kanıdır diyenler de, aynen bu ibâreyi söylüyorlar. Bu bir çelişki ve ibârede bir bozukluk sayılmaz.

Hz. Peygamber'in (s.a.), Abdullah b. Ömer'in (r.a.) durumu hakkında babası Hz. Ömer'e (r.a.): "Ona emret karısına dönsün. Sonra ona el sürmeden kadın temiz iken boşasın." buyurmasında da hal böyledir. Bu hadis yalnızca hamile olmayan bir kadının, biri hayızdan temizlik, diğeri cinsî ilişkiye girmeme olmak şeklindeki iki şartla boşanmasının mübah olduğunu göstermektedir. Bunda kadının hamile iken gördüğü kanın hükmüne değinme nerede?

"Hamile, hayız görür olsaydı kan gördüğü vakitte boşanması bid'at olurdu. Oysa âlimler, kan görse bile, hamile kadını boşamanın bid'at olmadığında ittifak etmişlerdir." demenize gelince; cevaben deriz ki: Hz. Peygamber (s.a.), kocasının boşamak istediği kadının hallerini, hamile olma ve olmama kısımlarına ayırmış; hamilenin boşanmasını mutlak ve istisnâsız bir surette caiz görmüştür. Hamile olmayanın boşanmasını ise, yukarıda zikredilen iki şartla mübah saymıştır. Bunda hamilenin gördüğü kanın rahatsızlık olduğunu, hatta hamilenin boşanma konusunda başkalarından ayrıldığını, başkalarının temizlik hali içinde kendisine dokunulmamışken boşanabileceğini, hamilede ise bunlardan hiçbirinin şart olmadığını, hatta onun cinsî ilişkiyi müteakip boşanabileceğini ve kan görse de boşanabileceğini; cinsî ilişkiyi müteakip boşanması haram olmadığı gibi hayız halinde de boşanmasının haram olmadığını gösteren bir delil yoktur. İşte, şeriat sahibinin boşamaya izin

verdiği ve boşamayı yasakladığı vakitler konusundaki hikmetinin icabettirdiği şey budur. Artık kadının hamile olduğu ne zaman anlaşılırsa, boşayan erkek işinin farkında olur ve böylece karısının hamile olduğunu bilmeden cinsi ilişkiye girdikten sonra bütün kadınların başına gelen pişmanlık onun başına gelmez. Yasaklanan bir şey, ne şeriat açısından, ne dış gerçeklik açısından ve ne de itibar açısından kendisine izin verilmiş şeyin benzeri değildir. Öselllikle de hayız halinde boşamanın yasak oluşuna sebep olarak iddetin uzatılmasını gösteren kimsenin söylediği şey. Oysa bunun hamile konusunda hiçbir etkisi yoktur.

"Hamilenin gördüğü kan, hayız olsaydı iddet onunla son bulurdu." demenize gelince: Böyle bir netice lâzım gelmez. Çünkü Allah Teâlâ hamilenin iddetini çocuğunu doğurması süresiyle, hamile olmayanın iddetini de kar'lar süresiyle sınırlamıştır. Hamilenin iddetinin kar'larla sona ermesi mümkün değildir. Zira bu, ikinci bir şahsın ona sahip olması ve başkasından hamile iken onunla evlenmesi ve böylece kendi suyuyla başkasının ekinini sulaması neticesine götürür.

Bizim, hayız kadın hamile olabilir görüşümüzü kabul etiğinize, Hz. Âişe (r.a.) hadisini de buna yorumladığınıza ve duyuların tanıklığından dolayı bunu reddetmeniz mümkün olmadığına göre, hayız ve hamileliğin bir arada bulunabileceğini kabul etmişsiniz demektir. Şu halde, istidlâliniz başından yıkıldı. Zira temeli, hayız, hamilelikle bir arada bulunmaz anlayışına dayanmaktaydı.

Soru: Biz hamileliğin hayız halinde gerçekleşmesini mümkün gördük. Oysa sözümüz bunun tersi, yani hayızın hamilelik halinde gerçekleşmesi konusundadır. Aralarında fark vardır.

Cevap: Birbirlerinden farklı olduklarına göre, birleşmezler. Bunun şu zamanda gerçekleşmesiyle, şu zamanda bunun gerçekleşmesi arasında ne fark vardır?

"Allah Teâlâ, hayız kanının, çocuğun gıdalandığı süte dönüşmesini âdet olarak icrâ etmiştir. Bundan dolayı emzikli kadınlar hayız olmaz." demenize gelince, deriz ki: Bu, size karşı bizim en büyük delillerimizdendir. Zira bu dönüşme ve sütle gıdalanma, ancak doğumdan sonra tam randımanda olur ki, bu vakit sütün kuvvetli olduğu ve bebeğin sütünü emdiği vakittir. Allah, emzikli kadının hayız olmaması âdetini icrâ etmiştir. Bununla birlikte emzikli kadın âdeti vaktinde bir kan görse, ittifakla hayız hükmü verilir. Süte dönüşmesi tam kesinlik kazanmayan ve çocuğun kendisiyle gıdalanmadığı bir vakitte görülen kanın hayız kanı olduğuna hükmetmek daha yerli yerinde ve daha uygundur. Haydi

diyelim bu kan onların dedikleri gibi olsun. Böyle bir durum ancak çocuğun sütle gıdalanmaya ihtiyaç duyduğu vakitte, kendisine ruh üflendikten sonra sözkonusu olabilir. Bundan önce ise anne karnındaki çocuğun ihtiyacı olmadığından dolayı süte dönüşmez.

Hem, hayız kanının tamamı süte dönüşmez; bir kısmı dönüşür ve geri kalan dışarı çıkar. Gördüğün gibi, rivâyet ve delil açısından tercihe şâyan olan, bu görüştür. Yardım Allah'tandır.

f) İstibrâ Yapmakta Olan Cariyeden Cinsî İlişki Dışında Yararlanma:

Soru: İstibrâ yapmakta olan kadının istibrâsı vacip olan yerinden —cinsî ilişki dışında— faydalanmayı yasaklıyor musunuz?

Cevap: Kadın, emsalleriyle cinsî ilişkiye girilmeyecek kadar küçük yaşta olursa onu öpmek ve ona dokunmak haram değildir. Bu ifade, kendisinden gelen iki rivâyetten birine göre, Ahmed b. Hanbel'in ifadesidir. Ebu Muhammed el-Makdisî, Üstadımız (İbn Teymiye) ve daha başkaları, bu görüşü tercih etmişlerdir. Zira İmam Ahmed: "Şayet kadın küçük ise süt emecek yaşta bulunduğunda neyle istibrâda bulunacak?" demiştir. Diğer rivâyette ise: "Hayız oluyorsa bir hayızla, hayız olmayan ama kendisiyle cinsî ilişkiye girilip hamile kalabilen kadınlardansa üç aylık süreyle istibrâda bulunur." demiştir. Ebu Muhammed diyor ki: Bundan anlaşılan o ki, küçük kadının istibrâsı vacip değildir ve onunla sürtüşmek haram olmaz. Bu İbn Ebî Musa'nın tercihi ve Mâlik'in görüşüdür. Doğru olan da budur. Çünkü mübahlık sebebi, gerçekleşmiş durumdadır. Haram olduğuna bir delil yoktur. Çünkü bu konuda nass da yok, nass mânası da yok. Zira büyük kadına dokunmanın haram olmasının sebebi, haram olan cinsî ilişkiye götürür olması, yahut o cariyenin başkasının ümmü veledi olması korkusudur. Burada ise, böyle bir şey düşünülemez. Şu halde mübahlık hükmünün icabına göre amel etmek vaciptir. Ebu Muhammed'in sözü bitti.

Şayet cariye emsalleriyle cinsî ilişkiye girilen bir bâkire ise "İstibrâsı vacip değildir." diyorsak, açıktır; "İstibrâsı vaciptir." diyorsak arkadaşlarımız onu öpmek ve ona dokunmak haram diyorlar. Bence, istibrâsının vacip olduğunu söylesek bile, bu haram değildir. Zira, oruçlu konusunda olduğu gibi, cinsî ilişkinin haram olmasından cinsî ilişkiye götüren şeylerin haramlığı lâzım gelmez. Bilhassa onlar, cariye hamile olur da kişi başkasının cariyesinden faydalanmış olur, düşüncesiyle dokunmayı haram saymaktadırlar. Dokunmanın haramlığına sebep olarak, işte bunu göstermektedirler. Sonra demişlerdir ki: Bundan dolayı

iki rivâyetten birine göre esir alınan kadından istibrâdan önce cinsî ilişki dışında faydalanmak haram olmaz. Çünkü onun mülkiyetinin fesholması düşünülemez. Zira, esir alınmakla, mülkiyet kesinleşmiştir. Artık bâkireden öpme ve başka yollarla faydalanmanın yasaklanmasının bir anlamı kalmamıştır. Şayet dul ise Ahmed'in arkadaşları, Şâfiî ve daha başkaları istibrâdan önce ondan faydalanmak haramdır, diyorlar. Bunlar diyorlar ki: Çünkü bu, cinsî ilişkiyi haram kılan bir istibrâdır. Dolayısıyla iddette olduğu gibi, istibrâdan önce de dul kadınlardan faydalanmak haramdır. Zira sahibi o kadının hamile olup da ümmü veled statüsünde olmasından ve satımın bâtıl olup kendisinin başkasının ümmü veledinden faydalanmış olmasından emin olamaz. Bundan dolayı hayızlıyla cinsî ilişkiye girmekle, oruçlunun cinsî ilişkiye girmesi arasında fark vardır.

Hasan el-Basrî diyor ki: İstibrâda bulunan cariyenin yalnız kadınlık uzvu haramdır. Sahibi cinsî ilişki kurmadıktan sonra, ondan dilediği gibi faydalanabilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.), istibrâdan önce cinsî ilişkiyi yasaklamış, bundan gayrısını yasaklamamıştır. Cinsî ilişkinin haram olmasından gayrısının haram olması gerekmez. Tıpkı hayızlı ve oruçlu kadınlarda olduğu gibi. Denilmiştir ki, İbn Ömer esir kadınlardan payına düşen cariyesini istibrâdan önce öpmüştür.[206] Bu görüşü destekleyenler şöyle diyebilirler: Satın alınan cariye ile iddet bekleyen kadın arasında, şu fark vardır: İddet bekleyen kadın, kocasına yabancı olmuştur. Dolayısıyla kocasının onunla cinsî ilişkiye girmesi, cinsî ilişkiye götüren yollara başvurması helâl olmaz. Ama (mülk olan) cariye için durum böyle değildir. Zira onunla cinsî ilişkiye girmenin istibrâdan önce haram olması, ancak sahibinin kendi suyunun başkasının suyu ile karışmasından korkulduğundan ötürüdür. Bu ise cinsî ilişkiye götüren şeylerin haram olmasını gerektirmez. Cariye bu konuda daha çok hayızlı ve oruçlu kadınlara benzemektedir. Meselâ bir kimsenin karısı yahut cariyesi zina etse, o kimsenin istibrâdan önce onunla cinsî ilişkiye girmesi haram olduğu halde, cinsî ilişkiyi çağrıştıran şeyler haram değildir. Aşağıda geleceği üzere, esir alınan kadın için de aynı durum sözkonusudur. En çok korkulan, cariyenin efendisinden hamile olup alış-veriş akdinin fesholmasıdır. Bu mesele, ümmü veledlerin satımının haram oluşunun illetlerine dayanmaktadır ki, bu görüş sahibini bağlamaz. Zira, sahibi ondan istifade edince, sahibinin görünüşte mülkü olur. Bu da, istifadenin caizliği konusunda yeterlidir. Nitekim, sahibi onunla tenha bir yerde başbaşa kalıp konuşabilir, bir yabancı kadının vücudundan bakması mübah olmayan yerlerine bakabilir. Bunlara

206. Zayıftır. Yukarıda geçti.

vereceğiniz bütün cevaplar, öpme ve faydalanma konusuna da cevap teşkil ederler. Bunun caizliğinin tartışıldığı bilinmemektedir. Hem müşteri tek başına kalıyor olsa da, satın aldığı cariyesini istibrâdan önce alıp evine götürmekten menedilmez, cariyenin de onun yanında yüzünü örtmesi vacip olmaz ve adamın cariyeye bakması, onunla tenha bir yerde başbaşa kalması, birlikte yemek yemesi, hizmetini gördürmesi ve onun faydalanılacak şeylerinden faydalanması haram olmaz. Ama başkasının mâlik olduğu cariyeye, onun bu gibi şeyler yapması caiz olmaz.

Eğer cariye, esir alınmış bir kadınsa cinsî ilişki dışında ondan faydalanmanın caiz olup olmadığı konusunda, fakihler iki görüş ileri sürmüşlerdir; bu görüşlerin ikisi de İmam Ahmed'den (r.a.) rivâyet edilmiştir:

1- Esir alınan cariye, esir olmayan diğer cariyeler gibidir. Ondan kadınlık uzvu dışındaki yerlerinden de faydalanma haramdır. Bu görüş el-Hıraki'nin görüşünden anlaşılan mânadır. Zira o demiştir ki: Bir cariyeye sahip olan kimse, mülkiyet tamam olduktan sonra istibrâda bulununcaya kadar o cariye ile cinsî ilişkiye giremez ve onu öpemez.

2- Haram olmaz. Bu İbn Ömer'in (r.a.) görüşüdür. Esir cariye ile, esir olmayan mülk cariye arasındaki fark şudur: Esir cariyenin ümmü veled olması düşünülemez, her halükârda efendisinin mülkiyetindedir. Ama başkaları için bu durum geçerli değildir. Nitekim yukarıda anlatıldı. En iyi bilen Allah'tır.

g) İstibrâ Süresinin Başlangıcı:

Soru: İstibrâ süresi satım akdi yapıldığı anda mı başlar, yoksa cariyenin teslim alınmasıyla mı başlar?

Cevap: Bu konuda iki görüş vardır. Her ikisi de İmam Ahmed'in mezhebinde vecihtirler: 1- Satım akdi yapıldığı anda başlar. Çünkü mülkiyet onunla intikal etmektedir. 2- Teslim almakla başlar. Zira maksat, cariyenin rahminde satıcının veya başkalarının suyunun bulunup bulunmadığını anlamaktır. Cariye, satanın elinde iken böyle bir şey sözkonusu olamaz. Bu, Şâfiî ve Ahmed'in prensiplerine göre böyledir. Mâlik'in prensibine göre ise, yukarıda sıralanan yerlerde satım akdinden önce yapılan istibrâ yeterli olur.

Soru: Satım akdinde bir muhayyerlik hakkı bulunursa istibrâ süresi ne zaman başlar?

Cevap: Bu meselenin cevabı, muhayyerlik müddeti içinde mülkiyetin intikal edip etmediği tartışmasına dayanır. İntikal eder diyenlere göre,

sürenin başlangıcı satım akdinin yapıldığı andır. İntikal etmez diyenlere göre ise, sürenin başlangıcı muhayyerliğin ortadan kalktığı andır.

Soru: Peki muhayyerlik, ayıp (=kusur) muhayyerliği olsa ne diyeceksiniz?

Cevap: Sürenin başlangıcı tek bir görüş olarak satım akdinin yapıldığı andır. Çünkü ayıp muhayyerliği, mülkiyetin el değiştirmesini engellemez; bu konuda ihtilâf yoktur. En iyi bilen Allah'tır.

h) Hayızdan Kesilmiş ve Henüz Hayız Görmemiş Kadınların İstibrâsı:

Soru: Sünnet, hamilenin istibrâsının doğum süresi, hamile olmayanın istibrâsının ise bir hayız süresi olduğunu belirtmiştir. Peki, nasıl oluyor da hayızdan kesilmiş kadınların ve daha henüz hayız görmeyen kadınların iddetleri konusunda sükût etmemiş de istibrâları konusunda sükût etmiştir?

Cevap: Allah'a hamdolsun ki, onların istibrâları konusunda sünnet sükût etmemiş, aksine îma ve tenbih yoluyla açıklamıştır Zira Allah Teâlâ hür kadının iddetini üç kar' olarak belirlemiş, sonra da hayızdan kesilmiş ve daha henüz hayız görmeyen kadınların iddetini ise üç ay olarak belirlemiştir. Böylece Allah Teâlâ'nın her kar' karşılığına bir ay koyduğu anlaşılmış oldu. Bundan dolayı Allah Teâlâ, cariyeler hakkında, kadın her ay bir kere hayız olur şeklindeki çoğunlukla meydana gelen âdetini icrâ etmiş; sünnet de hayız olan cariyenin istibrâsının bir hayız müddeti olduğunu açıklamıştır. Böylece ay, hayız yerini tutmuş olur. Bu görüş İmam Ahmed'den gelen rivâyetlerden ve Şâfiî'nin iki görüşünden biridir. Ahmed'den gelen ikinci bir rivâyete göre ise, (hayızdan kesilmiş cariye) üç ay istibrâda bulunur şeklinde olup, ondan gelen meşhur görüş ve Şâfiî'nin iki görüşünden biri budur. Bu görüşün gerekçesi, Ahmed b. Kâsım rivâyetinde, Ahmed'in delil olarak ileri sürdüğü husustur. Ahmed b. Kâsım anlatıyor: Ebu Abdillah'a: "Üç ayı nasıl bir hayız yerinde saydın? Oysa Allah Teâlâ, Kur'an'da her hayıza karşılık bir ay koymuştur." dedim. Ahmed şu cevabı verdi: Üç ay dememizin sebebi, hamilelikten dolayıdır. Çünkü hamilelik, bu süreden daha az bir zamanda anlaşılmaz. Zira Ömer b. Abdülaziz, bu konuyu sormak için ilim adamlarını ve ebeleri topladı. Onlar, hamilelik üç aydan daha az bir zamanda anlaşılmaz dediler. Bu onun çok hoşuna gitti. Sonra Ahmed devamla dedi ki: İbn Mes'ûd'un şu sözünü işitmedin mi? O demiştir ki: "Nutfe, kırk gün geçince alaka olur. Sonra bunun üzerinden kırk gün geçince mudga olur." Seksen gün geçince mudga olur. Mudga ettir. Artık o zaman

rahimde çocuğun bulunduğu anlaşılır." İbnu'l-Kâsım diyor ki: Ahmed bana: "Bu kadınlarca malumdur. Ama bir ayın anlamı yoktur." dedi. İbnu'l-Kâsım'ın anlattıkları burada bitti.

İmam Ahmed'den gelen bir üçüncü rivâyete göre ise, hayızdan kesilmiş cariye bir buçuk ay istibrâda bulunur. Zira Hanbel'in rivâyetine göre, Ahmed demiştir ki: Atâ: "Cariye hayız olmazsa, istibrâsı kırk beş gecedir." demiştir. Hanbel diyor ki: Amcam (Ahmed): "Ben de bu görüşteyim. Çünkü hayızdan kesilmiş boşanan kadının iddeti bu kadardır." dedi.

Bu görüşün gerekçesi şudur: Şayet kadın hayızdan kesilmiş olduğunda boşanmış olsaydı, bir rivâyete göre bir buçuk ay iddet bekler. Cariyenin bu kadar süre istibrâda bulunması daha uygundur.

Ahmed'den gelen dördüncü bir rivâyete göre, hayızdan kesilmiş cariye iki ay istibrâda bulunur. Bu rivâyeti ondan Kadı aktarmıştır. Arkadaşlarından pek çoğu bu rivâyeti müşkil bulmuşlardır. Hatta *el-Muğni* sahibi: "Bu görüşün bir gerekçesini görmedim." demiş ve eklemiştir: Eğer onun istibrâsı iki ay olsaydı, kurû' halinde olanların istibrâsı da iki kar' olurdu. Bunu söyleyen bir kimse bilmiyoruz.

Bu rivâyetin gerekçesi şudur: Hayızdan kesilmiş cariye, boşanmış olana göre ele alınmıştır. Cariye iken boşanmış olsaydı, iddeti iki ay olurdu. Ahmed'den (r.a) meşhur olan budur. Kendisi bu konuda, Ömer'in (r.a.) sözünü delil göstermiştir. Doğru olan da budur. Zira aylar, kurû' yerine geçmektedir. Kurû' halinde olanların iddeti iki kar'dır. Onların bedeli iki aydır. Kar' halinde olanın istibrâsı bir hayız süresidir, dedik; çünkü hayız rahimde çocuk bulunmadığına açık bir alâmettir. Bu durum bir ayın geçmesiyle anlaşılmaz. Dolayısıyla, rahimde çocuk bulunup bulunmadığı anlaşılacak bir müddetin geçmesi gerekir. Bu müddetde ya iki, ya da üç aydır. Şu halde iki ay daha uygundur. Zira boşanmış kadın hakkında onun rahminde çocuk bulunmadığına bir alâmet sayılmıştır. İstibrâda bulunan kadın hakkında alâmet olması daha uygundur. İşte bu rivâyetin gerekçesi budur.

İmdi, delil bakımından tercihe şâyan olan, bir tek ayla yetinmektir. Nassın imâ ve tenbihinin gösterdiği husus da budur. Hayızdan kesilmiş cariyenin istibrâ süresini üç saymak, onunla hür kadın arasını eşitlemektir. Yine bu cariyenin istibrâsını iki ay saymak onunla, kocasından boşanmış kadını eşitlemektir. Ona en uygun müddet, bir aydır. Zira bu tam bir bedeldir. Şeriat sahibi, bu bedelin benzerini cariyenin benzeri olan hür kadında muteber saymıştır. Sahâbe bunu boşanmış cariyede muteber görmüştür. Hz. Ömer'in (r.a.): "Boşanmış cariyenin iddeti iki hayızdır. Hayız olmuyor ise, iki aydır." dediği sahihtir.

Ahmed (r.a.) bunu delil göstermiştir. Kendisinden gelen en meşhur rivâyete göre Ahmed (r.a.) açıkça ifade etmiştir ki, hayız hali ortadan kalkar ve hayızının kesilmesinin sebebini bilmezse, dokuz ay hamile olup olmadığı anlaşılsın diye, bir ay da hayız yerine olmak üzere toplam on ay iddet bekler.

Ondan gelen ikinci bir rivâyete göre bir sene iddet bekler. Bu, üstad Ebu Muhammed'in yoludur. Kendisi diyor ki: Ahmed, burada bir hayız yerine bir ay koydu. Çünkü hayızdan kesilen kadın hakkında onun tekrarının gözönünde bulundurulması, rahminde çocuk bulunup bulunmadığının anlaşılması içindir. Burada ise müddetin çoğunluğunun geçmesiyle onun hamile olmadığı anlaşılmıştır. Böylece bir ayı, kıyasa uygun olarak bir hayız yerinde tutmuştur. İşte el-Hıraki'nin hayızdan kesilmiş olanla hayız hali ortadan kalkmış olan arasını ayırarak kaydettiği budur. O diyor ki: Eğer hayızdan kesilmiş ise üç ay; hayız hali ortadan kalkıp da bunun sebebini bilemezse dokuz ay hamile olup olmadığı anlaşılsın diye, bir ay da hayız yerine olmak üzere iddet bekler.

Üstad Ebu'l-Berekât ise, hayız hali ortadan kalkan kadın konusundaki ihtilâfı, hayızdan kesilen kadın hakkındaki ihtilâf gibi saymış ve onun hakkında dört rivâyeti hamilelik müddetinin çoğunluğundan sonra onunla hayızdan kesilmiş arasında bir eşitleme yapmıştır. *Muharrar* adlı eserinde diyor ki: Hayızdan kesilmiş ve daha henüz hayız görmeyecek kadar küçük olan kadınlar bir ay, Ahmed'den gelen bir rivâyete göre üç ay, bir rivâyete göre iki ay ve bir rivâyete göre de bir buçuk ay iddet beklerler. Cariyenin hayız hali ortadan kalksa ve sebebini bilemese dokuz aydan sonra (ihtilâfa göre) bu sürelerde istibrâda bulunur.

el-Hıraki ile Üstad Ebu Muhammed'in tuttuğu yol daha sahihtir. Tercih ettiğimiz bir ayla yetinme de budur. *el-Muğni* adlı eserinde Üstad da bu görüşe eğilim göstermiştir. Diyor ki: Bir ay istibrâsının gerekçesi şudur: Allah bir ayı, bir hayız yerinde tutmuştur. Bundan dolayı aylar, hayızların değişmesiyle değişmiştir. Hayızdan kesilmiş hür kadının iddeti üç kar' yerine üç ay, cariyenin iddeti iki kar' yerine iki ay olmuştur. Hayız hali ortadan kalkan ve istibrâ yapmakta olan cariyenin istibrâsı dokuz ay hamile olup olmadığı anlaşılsın diye, bir ay da hayız yerine olmak üzere toplam on aydır. Şu halde burada tıpkı hayız hali ortadan kalkan cariyede olduğu gibi, bir hayız yerine bir ay olması gerekir. Rahimde çocuk bulunmadığını gösteren dokuz ay beklemeyi gördünüz denecek olursa, "Burada rahimde çocuk bulunmadığını gösteren hayızdan kesilmişlik hali vardır. Doyayısıyla iki hal eşitlenmiş oldu." diye cevap veririz.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Hz. PEYGAMBER'İN (S.A.) ALIŞ-VERİŞ HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ

A — Hz. PEYGAMBER'İN (S.A.) SATIŞI HARAM OLAN NESNELER HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ

1 — Genel Olarak:

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde rivâyet edilen bir hadisi-i şerife göre Câbir b. Abdullah (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle söylediğini işitti: "Allah ve Rasûlü şarabın, lâşenin, domuzun ve putların satılmasını haram kılmıştır." Bunun üzerine: "Yâ Rasûlallah, ölü hayvanın iç yağları hakkında ne dersiniz? Onunla gemiler boyanır, deriler yağlanır ve insanlar onunla kandillerini yakarlar." diye soruldu. Rasûlullah (s.a.): "Hayır, o haramdır." diye cevap verdi ve o sırada buyurdu ki: "Allah Yahudileri kahretsin. Allah onlara iç yağını haram edince onu erittiler. Sonra da satıp parasını yediler."[1]

Yine bu iki sahih hadis kaynağında İbn Abbas'tan (r.a.) şu rivâyet bulunmaktadır: Hz. Ömer (r.a.) Semûre'nin şarap sattığını haber alınca şöyle dedi: Allah Semûre'yi kahretsin. O, Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini bilmez mi: "Allah Yahudilere lânet etsin. Ölü hayvan yağı onlara haram kılındı, ama onlar onu erittiler ve sattılar."[2]

Bu rivâyet Hz. Ömer'in Müsned'indendir. Beyhakî ve *Müstedrek* sahibi Hâkim de bu rivâyeti zikretmişler, ancak onu İbn Abbas'ın Müsned'ine nisbet etmişlerdir. Bu iki kaynaktaki rivâyette şöyle bir ziyade vardır: İbn Abbas şöyle demiştir. Hz. Peygamber (s.a.) mescidde, yani

1. Buhârî, 34/112 ; Müslim, 1581.
2. Buhârî, 34/101 , Müslim, 1582.

Mescid-i Haram'da idi. Bakışlarını semaya dikti, gülümsedi ve şöyle buyurdu: "Allah Yahudilere lânet etsin. Allah Yahudilere lânet etsin. Allah Yahudilere lânet etsin. İzzet ve Celâl sahibi olan Allah, ölü hayvanın yağını onlara haram kıldı, ama onlar buna rağmen onu sattılar ve parasını yediler. Allah bir kavme bir şeyin yenmesini haram kılınca onun parasını da haram kılar."[3] Bu rivâyetin isnâdı sahihtir. Beyhakî, bu hadisi İbn Abdân — es-Saffâr — İsmail el-Kâdî — Müsedded — Bişr b. el-Mufaddal— Hâlid b. Hazzâ — Bereke Ebu'l-Velîd — İbn Abbas yoluyla rivâyet etmiştir.

Yine Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Ebu Hureyre (r.a.) hadisinde bu rivâyetin bir benzeri zikredilmiş, ancak orada: "Allah bir kavme bir şeyin yenmesini haram kılınca onun parasını da haram kılar." ifadesi yer almamıştır.

Anlamı çok geniş olan bu hadisler, üç grup eşyanın haram kılındığını göstermektedir:

1) Akılları ifsat edecek içecekler.

2) Bedenleri pis gıdalarla besleyerek insan fıtratındaki tabiiliği ifsat edecek yiyecekler.

3) Dinleri ifsat edip şirke ve fitneye sebep olacak nesneler.

Birinci grubu haram kılmak suretiyle aklı, onu ifsat ve izâle edecek şeylerden korumuş, ikinci grubu haram kılmakla kalbi, onu ifsat edecek gıdaların ona ulaşmasından korumuş —zira gıda ile gıdalanan arasında bir benzerlik sözkonusudur—, üçüncü grubu haram kılmakla da dinleri, onların ifsadına sebep olabilecek şeylerden korumuştur. Böylece bu nesnelerin haram kılınması akılların, kalplerin ve dinlerin korunmasını garanti altına almıştır.

Ancak Rasûlullah'ın (s.a.) sözünün sınırlarını tam olarak kavrayabilmek, o sınırlar içine giren ve girmeyen hususları bilebilmek, böylelikle o sözdeki umum ifade eden kelimeleri anlayıp içine aldığı bütün grupları aynı zamanda lâfzın ve mânanın şâmil olduğu bütün grupların te'vilini görebilmek, işte bütün bunlar Allah ve Rasûlü'nden gelen hususları anlayabilme hususiyetidir ki, âlimler bu konuda birbirlerinden derece derece farklıdırlar ve Allah o yeteneği dilediği kuluna ihsan eder.

2 — İçki Alım-Satımı:

Şarabın satılmasının haram kılınmasına ait hükme; sıvı, katı, sıkma veya pişirme ile elde edilen bütün sarhoşluk verici maddelerin satışı girer.

3. Beyhakî, *Sünen*, 6/13 ; Ebu Davud, 3488. Müellifin de dediği gibi isnadı sahihtir.

Üzüm suyundan, kuru üzümden, hurma, mısır, arpa, bal ve buğdaydan elde edilen bütün sarhoş edici içkiler ile sâkin bir kalbi düşüncelerin en çirkinine doğru harekete geçiren lânetli bir lokma, bunların hepsi Rasûlullah'ın (s.a.) senedinin sağlamlığında hiçbir şüphe bulunmayan sahih hadisinin nassı gereğince şarap hükmündedir. Bu hadisin metninde de herhangi bir kapalılık sözkonusu değildir. O hadiste Hz. Peygamber (s.a.): "Her sarhoşluk veren şey şaraptır."(4) buyurmuştur.

O'nun hitabını ve maksadını en iyi bilen ashâbı kirâmdan (r.a.) sahih bir yolla şu rivâyet gelmiştir: "Şarap aklı örten şeydir."(5) Yukarıda sayılan bütün çeşitlerin şarap adı altına girmesi; altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm çeşitlerinin hepsinin Hz. Peygamber'in (s.a.) şu hadisi içine girmesi gibidir: "Altını altın, gümüşü gümüş, buğdayı buğday, arpayı arpa, hurmayı hurma ve tuzu tuz karşılığında satmayınız, ancak misli misline satılması müstesnâ..."(6)

Bu çeşitlerden herhangi birini, o ismin dışında tutmak nasıl caiz olmazsa, sarhoşluk veren nesneleri de şarap isminin dışında tutmak caiz değildir. Şayet böyle yapılmazsa ortaya iki mahzur çıkar:

Birincisi: Hz. Peygamber'in (s.a.) sözünden, kasdettiği mânanın kapsamı dışına çıkılmış olur.

İkincisi: Dışarıda tutulan grup için O'nun koyduğu hükümden başka bir hüküm icâd edilmiş olur ki, bu Şâri'e (kanun koyucuya) ait olan lâfızların ve o lâfızların taşıdığı mânaların değiştirilmesi demektir. Bir kimse bir grup eşyaya Şâri'in koyduğu isimden başka bir isim koyarsa onun hükmünü de izâle etmiş ve dolayısıyla ona başka bir hüküm vermiş olur. Hz. Peygamber (s.a.): "Ümmetimden bir kısım insanlar şarap içecek, fakat ona başka isimler verecekler."(7) hadisinde de görüldüğü üzere,

---

4. Müslim, 2003 ; Ebu Davud, 3679 ; Tirmizî, 1862 ; Nesâî, 8/297 ; İbn Mâce, 3390 ; Ahmed, 2/16, 29, 31, 105, 134, 137. Hadis İbn Ömer'den rivâyet edilmiştir.

5. Buhârî, 74/2. İbn Ömer'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.) minberde ayağa kalkmış ve şöyle demiştir: "Şarabın haram kılındığını bildiren (âyet) indi. Şarap beş şeyden yappılıyor: Üzüm, hurma, bal, buğday, arpa. Şarap aklı ve şuuru örten içkidir."

6. Şâfiî tahric etmiştir: 2/177, 178 ; Müslim, 1587 ; Ebu Davud, 3349 ; Tirmizi, 1240 ; Nesâî, 7/274, 275. Hadis Ubâde b. Sâmit'ten rivâyet edilmiştir.

7. Hadis sahihtir. Ahmed, 5/342 ; Ebu Davud, 3688 ; İbn Mâce, 4020 ; İbn Hibbân, 1384. Hadis Ebu Mâlik el-Eş'arî yoluyla rivâyet edilmiştir. Senedinde İbn Hibbân'dan başkasının sika kabul etmediği Mâlik b. Ebu Meryem el-Hakemî bulunmaktadır. Bunun dışındaki râvileri sikadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde (5/318) ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde (3385) İbn Muhayrız, Sâbit b. es-Semt ve Ubâde b. es-Sâmit yoluyla gelen bir şâhid bulunmaktadır. *Müsned*'in lâfzı şöyledir: "Ümmetimden bir grup, şarabı başka isimlerle adlandırmaları sebebiyle helâl görecceklerdir." İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'de ifade ettiği gibi senedi ceyyiddir (10/44). Fakat Nesâî (8/312) ve Ahmed b. Hanbel (4/237) yine İbn Muhayriz'den başka bir vecihten aynı hadisi tahric etmişlerdir. Orada "Sahâbî olan birinden" ifadesi bulunmaktadır ve senedi sahihtir. İbn Mâce'de (3384) ve Ebu Nuaym'ın *el-Hilye*'sinde (6/97) aynı hadisin Ebu Ümâme hadisinden bir şâhidi daha

ümmetinden bazılarının böyle bir fitneyle imtihan olacaklarını bilince, bu konuda küllî, umûmî ve her türlü yoruma kapalı apaçık bir hüküm koydu ki, bu hüküm her yönüyle tam ve mükemmeldir: "Her sarhoşluk veren şey şaraptır." Şayet Ebu Ubeyde, Halil ve onlar gibi Arap dilinde otorite olan lisan âlimleri bu sözü dil açısından ele alsalardı, şöyle derlerdi: Lisan otoriteleri her sarhoşluk veren şeyin şarap olduğuna hükmetmişlerdir. Onların sözü bu konuda delil teşkil eder.

İnşallah yiyecekler ve içecekler konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetinden bahsedilirken bu konuda daha çok açıklama yapılacaktır.[8]

Şayet şarap kelimesi lâfız olarak her sarhoşluk veren şeyi ifade etmeseydi bile, asıl ile fer'in her yönden birbirine denk olduğu sarih bir kıyas, içilmesinin ve satılmasının haram olması hususunda, sarhoşluk veren bütün içki çeşitlerinin eşit olduğuna hükmederdi. İki aynı çeşidin arasını ayırmak, her yönden birbirinin benzeri olan iki şeyin arasını ayırmak demektir.

3 — Ölü (Murdar) Hayvanın Satılması:

a) Yağının Satılması:

Ölü hayvanın satılmasının haram olmasına gelince, ister kendiliğinden ölsün, isterse helâl olmasını sağlamayan bir şekilde kesilmiş olsun, ölü hayvan (meyte, lâşe) olarak isimlendirilen bütün cinsler bu bölüme girmektedir. Aynı zamanda bütün kısımları da bu bölümde mütâlaa edilir. İşte bu yüzden ashâb-ı kirâm birçok yönden faydalandıkları ölü hayvan yağının satışının haram kılınması konusunda tereddüt ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) onlara, zikrettikleri faydaları olmasına rağmen onun satışının da haram olduğunu haber verdi. İşte bu nokta, âlimlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.) maksadını anlamaktaki ihtilâflarından dolayı ihtilâf ettikleri bir noktadır ki, açıklaması şöyledir. Hz. Peygamber'in (s.a.): "Hayır, o haramdır." sözü satış için mi, yoksa yağ ile yaptıkları işler için mi söylenmiştir? Bu konuda üstadımız derki: Bu söz satış içindir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.)

---

bulunmaktadır. Şâhidlerdeki senedi hasendir. Üçüncü şâhid de İbn Abbas yoluyla gelmekte ve Taberânî'nin *el-Kebîr*'inde (3/114/2) yer almaktadır ve hasendir.

8. Müellif bu konuda herhangi bir şey zikretmemiştir ve kitabın orjinal nüshalarında böyle bir ilâveye rastlanmamıştır. Büyük bir ihtimalle bu konuda daha çok bilgi vermeye riâyet etmiş ise de, daha sonra bazı engeller sebebiyle buna imkân bulamayıp yazdığı kadarıyla yetinmiştir.

onlara, Allah'ın ölü hayvanın satışını haram kıldığını haber verince, dediler ki: Onun yağında şöyle şöyle yararlar var. Bunu söylerken şunu kastediyorlardı: Bu yararları onun satışını caiz kılar mı? Bu soru üzerine Hz. Peygamber (s.a.): "Hayır, o haramdır." buyurdu.

Ben de bu konuda şunu söylemek isterim: Sanki onlar ölü hayvanın yağının tahsis edilerek caiz kılınmasını istediler. Bu tıpkı Hz. Abbas'ın (r.a.) izhir (Mekke ayrığı) otunun, Harem bölgesinde koparılması yasaklanan diğer bitkilerden ayrı tutulmasını ve onun kesilmesine cevaz verilmesini istemesi gibidir. Fakat Hz. Peygamber (s.a.) onların bu talebine olumlu cevap vermemiş ve: "Hayır, o haramdır." buyurmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in arkadaşlarından ve diğer fıkıh âlimlerinden bir grup da haram kılma ifadesinin, ölü hayvan yağı ile yapılan işler için söylendiğini iddia etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) cevabında erkek için kullanılan "o" (هو)zamirini kullanmış, dişi için kullanılan "o" (هى) zamirini kullanmamış, bununla da zikredilen şeylerin hepsini (mezkûr) kasdetmiştir. Arap dilindeki bir kâide gereği, bir zamirin en yakın mezkûra dönmesi de onların görüşünün tercihine sebep oluyor. Mâna açısından bir başka tercih sebebi de şudur: Sözkonusu işlerin mübah kılınması, ölü hayvan yağının temin edilmesine ve satılmasına vesîle teşkil eder. Aynı zamanda hadis-i şerifin bazı rivâyetlerinde dişi için kullanılan "o" (هى)zamiri de vârid olmuştur. Bu zamir ya ölü hayvan yağlarına, ya da onunla yapılan işlere aittir. Her iki takdirde de bu, onların sordukları işlerin haram kılındığına delil olur.

Ebu Hureyre'nin (r.a.) yağa düşen fare hakkında rivâyet ettiği hadisteki şu söz de, bu görüşü desteklemektedir: "Şayet yağ katı ise, fareyi ve düştüğü kısmın çevresindeki yağı atınız, geri kalanı yiyiniz, sıvı ise o yağa yanaşmayınız."[9] Kandilde yakarak ondan yararlanmak da ona yaklaşmak demektir.

Birinci görüşü tercih edenler de diyorlar ki: Hz. Peygamber'den (s.a.) şu rivâyet edilmiştir: "Ölü hayvanın, ancak yemesi haramdır."[10] Bu hadis ondan, kandillerde yakıt olarak kullanmak veya delikleri tıkamak gibi yemenin dışında yararlanmanın haram olmadığı konusunda açıktır. Yine demişlerdir ki: Haram olan şey ancak, yemede ve giymede olduğu gibi pis olan bir şeye zâhirî ve bâtınî olararak dokunmaktır. Temas olmaksızın yararlanmak sözkonusu olursa, niçin haram olsun?

Câbir'in (r.a.) hadisi üzerinde düşünenler sorunun satış hakkında olduğunu, birçok faydalarından dolayı bu konuda ruhsat istediklerini, Hz. Peygamber'in (s.a.) de bunu reddedip "O, haramdır." dediğini

9. Ahmed, 2/232, 265, 490 ; Ebu Davud, 3842. İsnadı sahihtir.
10. Buhârî, 72/30.

göreceklerdir. Şayet yukarıdaki işleri soracak olsalardı, şöyle derlerdi: "Ölü hayvanın yağları için ne dersin, onunla aydınlanmak, derileri yağlamak caiz midir?" Onunla şu şu yapılır, demezlerdi. Çünkü bu soru sormak değil, haber vermektir. Aynı zamanda onlar bu işleri, Hz. Peygamber'in (s.a.): "Hayır, o haramdır." hadisinin peşisıra söylememişlerdir ki, o hadis sözkonusu işlerin haram olduğunu açıkça ifade etsin. Aksine ölü hayvanın satışının haram kılınması üzerine söylemişler bununla da sanki O'ndan, çeşitli faydaları sebebiyle yağın satışının caiz olması hususunda ruhsat istemişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.) de bu izni vermemiştir. Bu konuda en son şu söylenebilir: Hadiste iki ihtimal bulunmaktadır. Böyle olunca, Allah ve Rasûlü'nün haram kıldığı bilinmeyen bir şey haram olmaz.

Hz. Peygamber'in (s.a.) Semûd kavmine ait kuyulardan su içmeyi yasakladığı halde, o kuyulardan çekilen su ile yoğrulan hamurları hayvanlara yedirmeyi mübah kıldığı bilinmektedir.[11] Necâseti yakarak ondan yararlanmak, her türlü mefsedetten, aynı zamanda bâtınî ve zâhirî temastan da uzak olarak gerçekleşmektedir. Böyle olan bir şeyi şeriat haram kılmaz. Zira şeriat ancak tamamı veya çoğu zarar olan şeylerle, o zarara yol açan ve sebebiyet veren şeyleri haram kılar.

Ahmed b. Hanbel, kendisinden gelen iki rivâyetten birinde, temiz yağ ile karıştırıldığı takdirde ölü hayvan yağının kandillerde yakılmasına cevaz vermiştir. Yine ondan gelen rivâyetlerin çoğunda, necis olan bir zeytinyağı yakarak aydınlanmak ve onunla gemi boyamak caiz görülmüştür. Ebu Muhammed gibi bazı arkadaşları da onun gibi düşünmektedirler. Delil olarak da İbn Ömer'in o yağ ile aydınlanmayı emretmesini göstermektedirler.

İki oğlu Salih ve Abdullah'tan rivâyet edildiğine göre, Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: Necis olan bir şeyin satışını hoş bulmuyorum. Necis olduğundan dokunmamak şartıyla, onunla aydınlanmak mümkündür. Bu görüş hem aslen necis, hem de sonradan necis olan her şeyi içine alır. Şayet bu görüşü sadece sonradan necis olan şeyler için geçerlidir takdirinde bulunursa, bu söz ölü hayvan necâsetiyle veya başka bir necâsetle karışan yağla aydınlanmanın caiz olduğunu belirtmesi açısından sahihtir. İmam Şâfiî'nin görüşü de böyledir. Bu durumda tek başına ölü hayvan yağı ile aydınlanmakla, temiz yağ ile

11. Buhârî, 60/19 ; Müslim, 2981. İbn Ömer'den nakledildiğine göre topluluk Rasûlullah (s.a.) ile birlikte el-Hicr'a yani Semûd kavminin toprağına inmişler, oranın kuyularından su çekmişler ve o su ile hamur yoğurmuşlardır. Rasûlullah (s.a.) çektikleri suyu dökmelerini, hamuru da develere yedirmelerini ve onlara dişi devenin gittiği kuyudan su çekmelerini emretmiştir.

karışmış ve onu necis hale getirmiş ölü hayvan yağı ile aydınlanmak arasında ne fark vardır?

Bu soruya: Şayet, tek başına olursa aynı necis olur, ona başka bir şey karışırsa, sonradan necis olacağından yıkanmakla temizlenmesi mümkün bulunduğundan necâset bulaşan bir elbise gibi olur. Bu yüzden bir rivâyete göre sonradan necis olan yağın satışı caiz görüldüğü halde, ölü hayvanın yağının satışı caiz görülmemiştir, diye cevap verilirse, şöyle karşılık verilir: Şüphesiz ki, iki grup necâsetin arasını ayırıp ayrı ayrı hükümlere tâbi kılanlar bu farka dayanmışlardır, ancak bu fark da iki sebeple zayıftır:

Birincisi: Ne İmam Ahmed'in, ne de İmam Şâfiî'nin necis olan yağın yıkanması konusunda bir görüşleri olduğu bilinmemektedir. Bu hususta onlardan tek kelime bile sâdır olmamıştır. Ancak bazı arkadaşlarından böyle bir fetvâ gelmiş, İmam Mâlik'ten benzeri bir görüş rivâyet edilmiş, yıkanmakla temizleneceği söylenmiştir.

İkincisi: Bu fark zeytinyağı ve susamyağı gibi yağlar için geçerli olsa bile, bütün yağlar için geçerli olduğu söylenemez. Çünkü bazı yağların yıkanması mümkün değildir. İmam Ahmed ve İmam Şâfiî, necis olan yağ ile aydınlanmaya hiçbir ayırım yapmaksızın cevaz vermişlerdir.

Aynı zamanda bu ayırım, pis ve ister asli ister sonradan necis olan bir şeyin kullanılmış olmasının izahında bir fayda sağlamaz. Çünkü pis olan bir şeyi kullanmak sözkonusu olacağı için, aydınlanmanın haram kılınmasında da, dumanın necâseti sebebiyle haram kılınmasında da her iki çeşit yağ arasında bir fark yoktur. Bu yağlardan biriyle aydınlanmaya cevaz verip diğeriyle vermemek hususunda, iki mezhep arasındaki ayırımın hiçbir mânası yoktur.

b) Hayvan Dışkısının Gübre Olarak Kullanılması:

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ziraatta, necis olan hayvan tersinin gübre olarak kullanılmasını caiz görmüşlerdir. Burada hayvan tersi aslen necistir. Onu kullananın onunla teması, ölü hayvanın yağını yaktığı kandil ile olan temasından fazladır. Gübrenin ziraî mahsüllere yansımasındaki etki de yakıttaki etkiden üstündür ve ateşteki değişimi, toprağın, havanın ve güneşin gübreyi değiştirmesinden daha fazladır. Necâsetin dumanı sebebiyle haram kılındığı söylenirse, o zaman da necâsetin dumanının da necis olduğunu kim kabul eder, hangi âyet veya hangi hadise dayanarak? diye sorulur. Necâsetin dumana dönüşmesi, hayvanın tersinin veya necis suyun ziraî ürüne dönüşmesinden daha tamdır. Bu husus, duyu ve müşahade ile bilinir ve şüphe edilmeyecek

kadar açıktır. Hatta İmam Mâlik ve İmam Ebu Hanife'nin bazı arkadaşları satışına cevaz bile vermişlerdir. İbnu'l-Mâcişûn der ki: İnsan tersininin satılmasında bir beis yoktur. Çünkü bu da insanların menfaatlarındandır. İbnu'l-Kâsım da der ki: Hayvan dışkısının satılmasında bir sakınca yoktur. el-Lahmî de onun bu sözünün insan dışkısının satılmasında da bir beis olmadığına delâlet ettiğini söylemektedir. Eşheb hayvan dışkısı hakkında der ki: Bu hususta müşteri satıcıdan daha mazurdur. İbn Abdülhakem de Allah'ın herhangi birini mazur görmediğini, her ikisinin de aynı derecede günahkâr olduğunu söylemiştir.

Benim görüşüm de şudur: Doğru olan bu son görüştür. Onlardan yararlanmak caiz olsa bile, satışları haramdır. Buradaki maksadı şu şekilde ifade edebiliriz: Ölü hayvanın satışının haram kılınması, ondan şahin, kartal vb. hayvanları beslemek ve yakıt olarak kullanmak gibi, Allah'ın ve Rasûlü'nün haram kılmadığı şekilde yararlanmanın da haram olmasını gerektirmez. İmam Mâlik, necis olan zeytinyağının mescidlerin dışındaki yerlerin aydınlatılmasında kullanılmasına ve ondan sabun yapılmasına cevaz vermiştir. Şunu bilmek gerekir ki, birşeyden yararlanma hususu, onun satışı hususundan daha geniştir. Satışı haram olan hiçbir şeyden yararlanılamayacağı söylenemez. Aralarında bir bağlantı yoktur. Böyle olunca bir şeyin satışının haram oluşuna bakarak, ondan yararlanmanın haram olduğuna hükmedilemez.

c) Ölü (Murdar) Hayvanın Satılamayacak Aksamı:

Murdar ölü hayvanın satışının haram olması konusuna, eti, yağı, siniri gibi canlılık emâresi bulunan ve ölümüyle bu durumun ortadan kalktığı kısımları girer. Tüyü, yünü ve kılı gibi canlılık emâresi bulunmayan kısımları bu konuya girmez. Çünkü onlar ölü hayvan hükmünde olmadıkları gibi, hayvan hayatta iken diğer organlar gibi canlılık emâresi de göstermezler. İlim erbabının çoğunluğu şu görüştedir: Ölü hayvanın kılı, yünü ve tüyü, temiz bir hayvana ait olması kaydıyla temiz sayılır. İmam Mâlik, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel, Leys, Evzâî, es-Sevrî, Davud, İbnu'l-Münzir, el-Müzenî, tâbiîn neslinden Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn ve Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşları bu görüştedirler. Yalnızca İmam Şâfiî, bu kısımlarının da necis olduğuna hükmetmiştir. Delil olarak da hem aklın hem de naklin (yani Kur'an va sünnetin) ölü hayvan isminin bu kısımları da içine aldığını ifade etmesini göstermiştir. Naklî delil: İbn Adî'nin el-Kâmil adlı eserinde İbn Ömer'den rivâyet edilen merfû

hadiste: "Tırnakları, kanı ve kılı defnediniz, çünkü onlar murdardırlar (meyte)." buyrulmasıdır. Aklî delile gelince: Bu kısımlar da hayvana bitişik olup onunla beraber büyür, dolayısıyla diğer organları gibi ölümüyle de necis olurlar. Aynı zamanda tıpkı domuz kılında olduğu gibi necis bir mahalde biten kıl da necistir. Yaratılıştaki aslıyla olan irtibatı, onun hükmüne tâbi olmayı gerektirmiş, örfe göre de kıl bittiği mahalle tâbi sayılmıştır. Şâri'in o konudaki hükümleri bu duruma uygun düşecek şekildedir. Meselâ, temizlikte kılların yıkanmasını da vacip kılmış, ihramlı birinin, avlanması yasak hayvandan kıl almasını, onun bir organını almak gibi telakkî edip ceza takdir etmiş; nikâhla helâl, talâkla da erkeğine haram olan kadının saçını da ondan bir parça saymıştır. Diğer yandan Şâri'in, malların imkân ölçüsünde ıslah edilip kullanılır hale getirilmesi, korunması ve zayi edilmemesi konusunda titizlik gösterdiğini, Meymûne'nin koyunu için: "Derisini alsanız ya, tabaklayıp ondan yararlanabilirsiniz."[12] buyruğunu biliyoruz. Şayet kıl temiz olsaydı, onun alınmasını tavsiye etmesi daha uygun olurdu, zira külfetsiz ve alınması kolay bir iştir.

Kıl, yün gibi şeylerin temiz olduğunu savunanlar da şöyle demektedirler:

1) Allah Teâlâ âyet-i kerîmesinde: "Onların yünlerinden, yapağılarından ve kıllarından bir süreye kadar (faydalanacağınız) bir ev eşyası ve bir ticaret malı meydana getirdi."[13] Bu ifade, hem ölü hem de diri hayvanlara ait olan yün vs. içindir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, Ma'mer — Zührî — Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe — İbn Abbas (r.a.) yoluyla gelen bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.) Meymûne'ye ait olan ölü bir koyunun yanından geçiyordu. Buyurdular ki: "Derisinden yararlansanız ya!" Oradakiler de : "Nasıl olur, o ölü (murdar) bir hayvan." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.): "Haram olan ancak onun etidir."[14] buyurdu. Bu hadis etin dışında kalan organların temiz olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Domuz etinde olduğu gibi, yağ, ciğer, dalak, kuyruk (yağı) gibi şeyler de et hükmündedir. Kemik, boynuz ve tırnak konusu bu noktada bir çelişki göstermemektedir. Bu meselenin hemen ardından izah edeceğimiz üzere sahih olan görüş onların da temiz olduğudur.

2) Yumurtada olduğu gibi hayvanın hayatında alınsa bile temiz sayılır, diğer organlarının aksine ölümüyle necis olmaz. Canlı hayvanı kırkmak ve kılının da necis sayılmaması konusunda icmâ vardır. Bu

12. Buhârî, 25/62 ; Müslim, 362.
13. Nahl, 16/80.
14. Ahmed, 1/365. İsnadı sahihtir. *Musannef*, 184.

durum kılın hayvandan bir parça sayılmadığına ve ruhunun olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.): "Canlıdan ayrılan her şey, ölü hayvan (hükmünde) sayılır."[15] buyurmuş, *Sünen* sahipleri de rivâyet etmiştir. Aynı zamanda kırkılması esnasında hayvan acı duymaz ve yalnızca kılına dokunulmasını hissetmez. Bütün bunlar onda hayat olmadığını göstermektedir. Büyümesine gelince bu onun hayatiyetine ve hayvandan ayrılmasıyla necis olacak bir hayvânîliğe sahip olduğuna delâlet etmez. Sadece büyüme tek başına hayatiyetin delili olsaydı ve bu hayatiyetin sona ermesiyle de o mahallin necis olduğunu ifade etseydi, kuruyan tarım ürünleri de bu sebeple necis olurdu.

3) İki çeşit hayat vardır: Duyma ve hareket etme hayatı, büyüme ve gıdalanma hayatı. Birinci çeşidin sona ermesi canlının temiz olmasını etkilediği halde, ikinci çeşidin sona ermesinin böyle bir etkisi yoktur.

4) Etin necis olması, pis olan bazı sıvıların orada kalması sebebiyledir. Kıllar ve yünler için böyle bir durum yoktur. Bu husus, ileride açıklanacağı gibi, kemikler ve tırnakların durumu ile nakzedilmiş olmaz.

5) Eşyada asıl olan temizliktir. Pislik onlara, bazı değişmeler sebebiyle sonradan ârız olur. İnsanın yediği temiz gıdaların değişerek dışkı haline geçmesi, temiz olan üzüm suyunun şarap haline gelmesi vs. bu cümledendir. Kıllar değişime uğramaları sırasında zaten temizdi. Sonra, ölüm anında onların necis olmasını gerektiren hiçbir şey de olmadı. Diğer organlar ise böyle değildir. Onları necis yapan şey, ölümle pis rutubetlerin içeride birikmesi, dışarı çıkamamasıdır.

6) Abdullah b. Ömer'in rivâyet ettiği hadise gelince[16] bu hadisin isnadında Abdullah b. Abdülaziz b. Ebî Ravvâd vardır ki, Ebu Hâtim er-Râzî onun hakkında: "Hadisleri münkerdir, benim nezdimde dürüst biri değildir." demekte, Ali b. Hüseyin el-Cüneyd de: "Beş para etmez, uydurma hadisler nakletmektedir." ifadesini kullanmaktadır.

Meymûne'ye ait olan ölü koyun hadisinde Hz. Peygamber'in (s.a.): "Derisinden yararlansaydınız ya!" deyip yününden hiç bahsetmemesi hususunu üç şekilde cevaplandırmak mümkündür:

Birincisi: Hz. Peygamber (s.a.) deriden yararlanmayı mutlak bir ifade ile söylemiş, yününün kırkılmasını emretmemiştir. Halbuki üzerinde yün

15. Ebu Davud, 2858 ; Ahmed, 5/218 ; Tirmizî, 1480 ; Dârimî, 2/93, Ebu Vâkıd el-Leysî yoluyla rivayet edilmiştir ve senedi sahihtir. Hâkim de (4/124) bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir. İbn Mâce'de (3216) ve Hâkim'de İbn Ömer yoluyla gelen başka bir hadisten şâhid bulunmaktadır. Yine İbn Mâce'de (3217), Temîm hadisinden ikinci bir şâhid bulunmakta ise de, bu hadisin senedi zayıftır. Üçüncü bir şâhid de Hâkim'de yer almakta ve Ebu Said yoluyla gelmektedir.

16. Bu hadis: "Tırnakları, kanı ve kılı gömünüz, çünkü onlar meytedir." şeklindedir.

bulunması kaçınılmazdır. O halde bu hadis hem (ölü hayvanın) yünü ve kılıyla, hem de kırkılmış haldeki bütün derilerden yararlanmanın caiz olduğuna delalet eder.

İkincisi: Aynı hadiste Hz. Peygamber: "Ölü hayvanın ancak yenmesi (veya eti) haram kılınmıştır." buyurmakla, kılından da yararlanmak gerektiği hususunda yol göstermiştir.

Üçüncüsü: Kıl (ya da yün) ölü hayvandan bir parça sayılmadığı için ona temas etmemiştir. Çünkü diğer organlar gibi, hayvanın ölümüyle canlılığını yitirmiş bir organ değildir. Ona tâbi olduğu gerekçesi de, tabaklanan derisinden —üzerinde yünü de olsa— yararlanmanın caiz olması dolayısıyla geçersiz kalır. Temizlik esnasında kılların yıkanması konusundaki delilleri, sargı meselesi sebebiyle, av hayvanından alındığında ceza gerekmesi delilleri de yumurta ve cenin meseleleri sebebiyle bâtıl olur. Nikâh konusuna gelince, kadının saçı vücuduna bitişik olduğu, ondan ayrılması bütünlüğü olumsuz yönde etkileyeceği için ona tâbi olmuştur. Buradaki meselede ise, kıl ölü hayvanın vücuduna necâsette tâbi olsa bile, o görüş sahiplerine göre, vücuttan ayrıldıktan sonra necâset ondan ayrılmaz. Böylece aradaki fark anlaşılmış oldu.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Ölü hayvanın satışının haram kılınması, kemiği, boynuzu ve tabaklandıktan sonra derisinin de satışının haram kılınmasını içine alır mı?

Cevap: Ölü hayvanın ancak yenmesi ve —yenmesi haram kılınan etin— kullanılması (yani satılıp parasının yenmesi) haramdır. Hz. Peygamber (s.a.) bu hususa: "Allah Teâlâ bir şeyi haram kıldığı zaman onun parasını da haram kılmıştır."[17] hadisiyle işaret etmiştir. Bir başka rivâyette de: "Allah bir şeyi haram kıldığı zaman, onun parasının yenmesini de haram kılmıştır." buyurulmuştur. Bu da göstermektedir ki, satışı haram olan şeyin yenmesi de haramdır.

Tabaklanmış deriye gelince; o artık temiz olmuştur ve hem elbise hem de sergi vs. olarak ondan yararlanılabilir. Bu duruma göre, satışı da caiz olmalıdır. İmam Şâfiî eski kitabında satışının caiz olmadığına hükmetmiş, arkadaşları da bu konuda ihtilâf etmişlerdir. Bunlardan Kaffâl: "Şâfiî'nin bu hükmü ancak, İmam Mâlik'in 'Tabaklanan derinin dışı temizlenir, ama içi temizlenmez.' sözüne uygun düşen bir takdirle anlaşılır hale gelir." demektedir. Bazı âlimler de İmam Şâfiî'nin yeni görüşüne göre, içi de dışı da temizlense bile satışının caiz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü o gerçekte ölü hayvanın bir parçasıdır. Bu sebeple eti ve kemiği gibi derisi de satılamaz. Bazıları da tabaklandıktan sonra

17. Ahmed, 1/247, 293 ; Ebu Davud, 3488. Senedi kuvvetlidir.

yararlanılabilecek temiz bir mal durumuna geldiğini ve şer'î ölçülere göre kesilmiş bir hayvan derisi gibi satılmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bir başka grup da, "Bu konu tabaklamanın değerlendirilmesine, onun necâseti izâle mi ettiği, yoksa derinin mahiyetini mi değiştirdiği sorusuna dayanır. Şayet mahiyetini değiştirdiğini (istihâle) kabul edersek satışının caiz olduğunu söyleyebiliriz, çünkü o artık ölü bir hayvan parçası değil, bambaşka bir nesne olmuştur. Şayet necâseti izâle ettiğini söylersek, bu durumda satışı caiz olmaz. Çünkü ölü hayvanın niteliği satışının haram olmasıdır. Bu nitelik değişmeyip bâkî kalmıştır." demektedirler.

Aynı ihtilâf üzerine, sözkonusu derinin yenmesinin caiz olması meseleini de binâ etmişler ve bu mevzuda da üç görüş ileri sürmüşlerdir: 1) Yenebilir, 2) Yenmesi haramdır, 3) Eti yenilen hayvanların derileriyle, eti yenmeyen hayvanların derileri ayrı ayrı ele alınmalıdır. Birinci görüşü savunanlar mâhiyet değişimi (istihâle) hükmünü, ikinci görüşü savunanlar necâseti giderme (izâle) hükmünü gâlip durumda görürken, üçüncü görüşü savunanlar da tabaklamayı şer'î ölçüye uygun kesme gibi değerlendirmişler ve dolayısıyla kesildiği zaman eti yenen hayvanın derisinin de yenilebileceğini söylemişlerdir.

Mutlak olarak yenmesine cevaz veren görüş, açık seçik sünnete muhâlif olup bâtıldır. Bu yüzden onlar da böyle bir sonuca ancak, tabaklandıktan sonra derinin ölü hayvan (murdar) sayılamayacağını iddia ederek varmışlardır. Bu ise geçersizdir. Çünkü o deri, gerçek mânada his ve hüküm açısından ölü bir hayvan derisidir. Tabaklandıktan sonra ondaki "ölü olma" vasfını giderecek yeni bir hayat zuhur etmiş değildir. Tabaklamanın mahiyet değişimi (ihâle) sayılması, maddî plânda bâtıldır. Çünkü derinin hiçbir şeyi değişmemiştir. Ateşin odunu kül ettiği veya tuz deryasına atılan ölü hayvanların orda tuza dönüştüğü gibi, tabaklama işi ile de deri bir halden başka bir hale dönüşür iddiası tamamen geçersizdir.

İmam Mâlik'in arkadaşlarına gelince, onlardan İbnu'l-Kâsım *el-Müdevvene*'de ölü hayvan derisinin tabaklandıktan sonra da satışına cevaz vermemektedir. *et-Tehzib* adlı eserin müellifi de aynı görüştedir. el-Mâzerî ise: "Bu görüş tabaklamanın deriyi temiz kılmayacağı düşüncesinin muktezasıdır. Şayet tam olarak temizlendiğini kabul edersek, mübah olan bir çok yararlarından dolayı satışına da cevaz veririz." demektedir.

Ben de derim ki: Tabaklanmış cildin temizlenmesi konusunda İmam Mâlik'ten iki rivâyet gelmiştir. Birincisi: Derinin hem içi hem de dışı temizlenir. Vehb'in yaptığı bu rivâyeti esas alan arkadaşları satışını caiz

görmüşlerdir. İkincisi: —Bu daha meşhur olanıdır.— Tabaklama ile deri özel bir temizlik kazanır ve kuru zeminde veya sadece sulu yerlerde kullanılması caiz olur. Suyun dışındaki diğer sıvılarla temas edecek yerlerde kullanılmaz. Bu rivâyete göre ne satılması, ne de sergi olarak üzerinde veya elbise olarak içinde namaz kılınması caizdir.

Bu konuda İmam Ahmed'in görüşü ise şöyledir: Tabaklanmadan önce ölü hayvanın derisinin satılması caiz değildir. Tabaklandıktan sonra satılmasının caiz olacağı konusunda da ondan iki rivâyet bulunmaktadır. Arkadaşları bu iki rivâyeti de mutlak olarak nakletmişlerdir, ama bana göre bu, derinin tabaklandıktan sonra temiz sayılıp sayılmayacağı meselesiyle ilgili rivâyetlerin farklılığına dayanmaktadır.

Necis yağın satışında da Ahmed b. Hanbel'in mezhebinde üç görüş vardır:

Birincisi: Satışı caiz değildir.

İkincisi: Necis olduğunu bilen bir kâfire satışı caizdir. Ahmed b. Hanbel'in fetvâsı bu şekildedir.

Necis olduğunu bilmesinden maksat, onu necis yapan sebebi bilmesidir. Yoksa necis olduğuna inanması değil.

Üçüncüsü: Müslümana da kâfire de satılabilir. Bu görüş yakılmasının caiz olması ve yıkanmasıyla temizlenmesi sebebiyle ileri sürülmüştür. Bu durumda necis bir elbise gibi kabul edilmiştir. Bazı arkadaşları da, necis yağın satışının cevazına dayanarak, necis olan hayvan dışkısının da yakıt olarak satılabileceği görüşünü belirtmişlerdir. Bu değerlendirme doğrudur.

Ebu Hanife'nin arkadaşlarına gelince, onlar da hayvan dışkısının bir başka şeye bağlı olarak satışını caiz görürken, tek başına satılmasına cevaz vermemişlerdir.

Ölü hayvanın kemiğinin satılması meselesine gelince, Ebu Hanife ve arkadaşları ile Mâlik'in arkadaşlarından İbn Vehb gibi, (kemiğin) ölüm ile necis olmadığını kabul eden fakihlere göre satışı caizdir. Ancak temiz sayılmasının kaynağında farklı görüşler vardır. Ebu Hanife'nin arkadaşları, kemiği ölü hayvandan bir parça olarak kabul etmeyip, meyte (ölü hayvan, murdar) adı altına girmeyeceğini ve kemiğin acı vermesinin de onun hayatiyetine delil olmayacağını, çünkü acının kemiğin kendisinden değil, çevresindeki etlerden kaynaklandığını savunmuşlardır. Allah Teâlâ'nın: "Dedi ki: Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek."[18] âyeti kerimesini de "kemiklerin sahipleri" şeklinde izah ederek oradaki tamlamada, tamlananın hazfedildiğini söylemişlerdir. Diğer fakihler ise,

18. Yasin, 36/78.

bu yaklaşımı çok zayıf bulmuşlar ve şöyle demişlerdir: Kemik gerçekte acı duyar ve onun acısı etinkinden daha şiddetlidir. Âyet-i kerimede tamlananın hazfolunduğunu söylemek de iki sebepten doğru değildir: Birincisi: Âyete tamlanan takdir etmek delilsiz bir ilâvedir. Bu ise mümkün değildir. İkincisi: Bu takdir, kemiklerin hayatı konusunda şüphe izhar ederek soru soran kimsenin sorusuna cevap vermemeyi gerektirirdi. Halbuki, Ubey b. Halef eline çürük bir kemik alıp Hz. Peygamber'e (s.a.) gelerek onu elinde ufaladıktan sonra, "Ey Muhammed! Ne dersin, ufalandıktan sonra da Allah bu kemiği diriltecek mi?!" diye sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.) şu cevabı vermişti: "Evet, seni diriltecek ve cehenneme gönderecek."[19]

Kemiğin temiz sayılmasının kaynağı, ortada onu necis yapacak bir şeyin bulunmaması ve dolayısıyla temizliğine hükmedilmesidir. Kemiğin ete kıyas edilmesi doğru değildir. Çünkü pis olan sıvıların (kan ve irin gibi) biriktiği yer, kemik değil ettir. Bu durum tıpkı bazı canlıların tam bir hayvan olduğu halde kanları olmadığı için ölümleri sebebiyle necis olmaması gibidir. Çünkü onları necis yapacak herhangi bir sebep yoktur. Kemiğin böyle kabul edilmesi daha uygundur. Bu değerlendirme birinciden daha doğru ve daha kuvvetlidir. Bu duruma göre aslen temiz bir hayvanın ölüsüne ait olan kemiklerin satılması caizdir.

Necis olduğunu kabul edenler ise, satışına cevaz vermemektedirler. Çünkü onlara göre necâset bizzat kemiktedir. İbnu'l-Kâsım, İmam Mâlik'in şöyle dediğini kaydeder: Kemiğin ne satılmasını ne de alınmasını doğru buluyorum. Filin dişlerini de öyle. Ticaretinin yapılması caiz değildir. Fildişinden yapılan tarakları ve yağdanlıkları kullanmak caiz değildir. Ölü hayvanın parçası olan kemikten yapılmış bir yağdanlığa nasıl yağ konulur ve ıslak olan bir sakal nasıl o kemikten yapılmış bir tarakla taranabilir? Kemikle bir şey pişirilmesini de mekrûh görmüştür. Mutarrif ve İbnu'l-Mâcişûn fildişinin satışını mutlak olarak, İbn Vehb ve Asbağ da ancak suda kaynatıldıktan sonra caiz görmüşler, kaynatma işini derinin tabaklanması gibi kabul etmişlerdir.

4 — Domuz Alım-Satımı:

Domuzun satışının haram kılınması, zâhirî ve bâtınî bütün organlarına şâmildir. Çoğu et olduğu halde, domuzun yenmesinin haram olduğuna işaret için nasıl etinin zikredildiğini düşününüz. Âyet-i kerîmede etinin zikredilmesi, herşeyden önce (öldürülmesi değil de)

19. Süyûtî bu hadisi *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da (5/269) zikretmiş ve İbn Mürdeveyh'e nisbet etmiştir. Bk. *Câmiu'l-Beyân*, 23/30 ; İbn Kesir, 3/581 ; *Müstedrek*, 2/429.

yenmesinin haram olduğuna dikkat çekmek içindir. Avlanmada bunun aksi vârid olmuş ve "Size av hayvanının eti haram kılındı." denilmeyip avın bizzat kendisi haram kılınmıştır ki, hem öldürülmesini hem de yenilmesini ifade etsin. Burada (yani hadiste) ise domuzun satışını haram kılınca tamamını zikretmiş, ölü ve diri her hâlûkârda satışının haram kılındığını göstermek için haram kılmada sadece etinin satışını tahsis etmemiştir.

5 — Put Satışı:

Putların satışının haram kılınmasına gelince, bu hükümden, Allah'a şirk koşmak için edinilen put, haç, heykel gibi her türlü âlet ve eşyanın satışının haram kılındığı anlaşılır. Konusu şirk ve Allah'tan başkasına ibadet olan kitaplar hakkındaki hüküm de böyledir. Bütün bunların ortadan kaldırılması gerekir. Bu tür eşyaların satılması, başkalarının onları almasına ve dolayısıyla fitneye düçar kalmalarına sebep olur. Bu yüzden onların satışının haram kılınması, başka şeylerin satışının haram kılınmasından evlâdır. Onların satışının zararı, bizzat kendilerinde bulunan zarara göredir. Hz. Peygamber'in (s.a.) yukarıdaki hadiste putun satışının haram kılmasını en son zikretmesi, onun haram olma derecesinin daha hafif oluşu sebebiyle değil, aksine en hafiften en ağıra doğru çıkması sebebiyledir. Meselâ, şarabın durumu ölü hayvandan daha iyidir. Zira kendiliğinden sirkeye dönüşmesi, hatta bazı âlimlere göre insan eliyle bile dönüştürülmesi halinde muteber mal sayılır. Yine bazı âlimlere göre zimmîye ait olan şarap telef edildiğinde tazmin edilirken, ölü hayvan tazmin edilmez. Allah Teâlâ'nın şarabın aksine, ölü hayvan etinin yenmesi karşılığında had (şer'an takdir edilmiş ceza) koymaması insan tabiatının ondan nefret etmesi ve tabiî olarak ondan uzak durması sebebiyledir. Domuz ise, ölü hayvandan daha şiddetli haramdır. Bu yüzden Allah Teâlâ şu âyet-i kerîmede yalnızca onun necis olduğuna hükmetmiştir: "De ki: Bana vahyolunanlar arasında yiyen bir kimsenin yiyeceği içinde (sizin haram dediklerinizden böyle) haram edilmiş bir şey bulmuyorum. Yalnız gerek ölü, gerek dökülen kan, gerek domuz eti —ki bu şüphesiz bir murdardır—, yahut Allah'tan başkasının adına boğazlanmış bir fısk olmak müstesnâdır."[20] (فإنه) sözündeki zamir, (المحرم) kelimesinin lâfzı itibarıyla âyette zikri geçen her üç nesneye dönebilirse de, üç sebepten dolayı sadece domuz etine ait olduğu görüşü kuvvet kazanmaktadır. Birincisi: Zamirin "domuz eti" kelimesine olan

20. Enâm, 6/145.

yakınlığı. İkincisi: Müzekker (erkek) olarak gelip (نابها) şeklinde müennes (dişi) olarak getirilmemesi. Üçüncüsü: Zamirden önce bir (ف) ve bir de (إنّ) haflerinin bulunması. Bu harflerin getirilmesi haram kılınmanın illetine dikkat çekerek nefisleri ondan uzaklaştırmak içindir. Bazı insanların tabiatında onu güzel bulmak ve ondan lezzet almak meyli vardır. Allah Teala bu ifâde ile onda vehmedilen güzellik ve lezzetin bulunmadığını, bilâkis onun murdar olduğunu haber vermiştir. Ölü hayvan ve kan için böyle bir habere ihtiyaç yoktur. Zira onların murdar olduğu herkesçe kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bunun benzeri bazı konular bulunmaktadır. Onlar üzerinde düşününüz. Daha sonra da putların satışının haram kılındığını zikretmiştir ki o, haram ve günah olma bakımından büyük, İslâm'a ters düşmesi bakımından da şarap, ölü hayvan ve domuz satmaktan daha ileri derecededir.

6 — Yenilmesi ve İçilmesi Haram Nesnelerin Parası:

Hz. Peygamber'in (s.a.): "Allah bir şeyi haram kıldığı zaman, onun parasını yemeyi de haram kılar." hadisi ile iki husus kastedilmiştir. Birincisi: Şarap, ölü hayvan, kan, domuz ve şirke vesile olan âletler gibi hem kendisi hem de ondan yararlanması haram olan şeyler. Bütün bunların parası haramdır.

İkincisi: Tabaklandıktan sonra ölü hayvanın derisi, evcil eşekler ve katırlar gibi yalnızca yenmesi haram kılınıp, yemenin dışındaki yararlanmaların mübah kılındığı şeyler. Bu sınıfa giren şeylerin hadiste zikredilmediği söylenebilir. Hadise giren şeyler mutlak olarak haram kılınanlardır. Aynı zamanda, zikredildiği de söylenebilir. Bu durumda parasının haram kılınması, haram kılınan menfaat sebebiyledir. Eşekler ve katırlar, üzerine binilmek için satıldıkları zaman paraları helal olduğu halde, etlerinin yenmesi için satılırlarsa haram olur. Ölü hayvanın derisi, ondan yararlanmak için satılırsa parası helal, yenmek için satılırsa haram olur. Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları gibi fukahanın çoğunluğu buna benzer meseleler için şöyle demişlerdir: Şarapçıya satılan üzümün parasını yemek haramdır ama, onu yemek için alan bir kimseye satma sonucu elde edilen para helaldir. Müslümana karşı kullanmak üzere silah satmaktan elde edilen para haram olduğu halde, aynı silahı Allah yolunda cihad edecek bir gaziye satmaktan elde edilen kazanç en güzel kazançtır. Aynı şekilde giymesi haram olan br kimseye ipek kumaş satmanın kazancı haram, giymesinde sakınca bulunmayan birine satmanın kazancı helâldır.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Bir müslümanın, necis olmuş bir yağı, onun temiz olduğuna inanan bir zimmiye satmasına cevaz verdiğiniz gibi, şarap ve domuzu da, onların helâl olduğuna inanan zimmiye satmasına cevaz verir misiniz?

Bu soruya şöyle cevap verilir: Bu caiz olmaz, parası da haramdır. Çünkü zikri geçen iki konu arasında şu fark vardır: Sonradan necis olan yağ aslında, kendisine pislik karışmış temiz bir maldır ki, necâsetin tahakkuk edip etmediği tartışmalıdır. Bir grup âlim onun ancak bir değişikliğe uğrarsa necis olacağını söylerken, bir başka grup da necis olsa bile yıkamak suretiyle temizlenebileceğini savunmuşlardır. Allah'ın bütün dinlerde ve bütün peygamberlerinin lisanıyla haram kıldığı ölü hayvan, kan ve domuz böyle değildir. Çünkü onları mübah saymak, bütün peygamberlerin haram olduğunda ittifak ettikleri şeylerde, onlara muhalefet etmektir. Kâfirlerin onları helâl sayması, sonucu değiştirmez. Bu tıpkı müşriklere put satmak gibidir ki, Allah ve Rasûlü'nün haram kıldığı da budur zaten, yoksa bir müslüman hiçbir zaman put satın almaz.

Soru: Şarap, ehl-i kitab için helâldir ve onlara satılmasına cevaz verilmiş midir?

Cevap: Bu mesele, Hz. Ömer'in (r.a.) memurlarından bir kısmının vehmine dayanmaktan öteye geçmez. Sonunda Hz. Ömer onlara bir mektup yazmış ve onları bu uygulamadan men etmiş, şarabın satış işinin bizzat ehl-i kitaba bırakılmasını, onlardan borçlarına karşılık şarabın parasının alınmasını emretmiştir. Ebu Ubeyd — Abdurrahman — Süfyan b. Saîd — İbrahim b. Abdula'lâ el-Ca'fi — Süveyd b. Ğafle yoluyla gelen bir rivâyete göre, bazı insanların (yani görevli memurların) cizye olarak domuz aldıkları yolunda haberler, Hz. Ömer'e ulaştı. Bilal (r.a.) kalkıp dedi ki: "Evet, onlar böyle yapıyorlar." Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) buyurdu ki: "Satışını onlara bırakınız."[21]

Ebu Ubeyd — el-Ensârî — İsrail —İbrahim b. Abdula'lâ — Süveyd b. Ğafle yoluyla gelen diğer bir rivâyete göre Bilal, Hz. Ömer'e (r.a.) şöyle dedi: "Zimmîlerin haraçlarını toplamak için görevlendirdiğin memurların, haraç olarak şarap ve domuz alıyorlar." Bunun üzerine Hz. Ömer buyurdu ki: "Onlardan (şarap ve domuz) almayınız, fakat onlara (yani zimmîlere) onları sattırınız, siz de (haracı) onların parasından alınız."[22]

Ebu Ubeyd bu noktada der ki: Müslümanlar zimmîlerden cizye ve haraç olarak şarap ve domuz (kıymetine göre hesaplayarak) alıyorlar, sonra onları bizzat kendileri satıyorlardı. Bilal'in doğru bulmadığı ve Hz.

21. Râvileri sikadır. *Emvâl*, s. 62.
22. *Emvâl*, s. 62.

Ömer'in de yasakladığı husus budur. Daha sonra Hz. Ömer, zimmilerin kendilerine ait olan şarap ve domuzu bizzat kendilerinin satmaları halinde, haraç memurlarının, onların parasını kabul edebileceklerini söylemiştir. Çünkü şarap da domuz da, zimmilere ait mallardır, müslüman için mal olmazlar.

Hz. Ömer'e ait başka bir hadis bu konuyu açıklamaktadır. Ali b. Ma'bed — Ubeydullah b. Amr — Leys b. Ebî Süleym yoluyla gelen rivâyete göre, Hz. Ömer memurlarına mektup yazarak, aldıkları domuzları öldürmelerini ve cizye vermesi gerekenlerin cizyelerini o domuzların parasından almalarını emretti.[23] Ebu Ubeyd der ki: Hz. Ömer o malları zimmîlerin malı olarak görmeseydi, onları cizyeden bedel kılmazdı.

Bir zimmî şarap ve domuzuyla öşür memurlarıyla karşılaşırsa, öşür memurunun o mallardan öşür alması hoş (helâl) olmaz. Aynı zamanda o malların parasından da alamaz. O malları satanın zimmî olması sonucu değiştirmez. Bu konu önceki konu gibi değildir. Çünkü cizye ve haraç zimmîlerin kendi nefisleri ve toprakları üzerine konulan bir vergi olduğu halde öşür, bizzat şarap ve domuz üzerine konulmuş olmaktadır. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in (s.a.): "Allah bir şeyi haram kılarsa, onun parasını da haram kılar." hadisi sebebiyle o malların parasını almak da güzel değildir. Hz. Ömer'in bu konuda diğer konudan farklı bir şekilde fetvâ verdiği rivâyet edilmektedir. Aynı rivâyet Ömer b. Abdülaziz'den de gelmektedir.

Ebu'l-Esved el-Mısrî — Abdullah b. Lehî'a — Abdullah b. Hübeyre es-Sebâî yoluyla yapılan bir rivâyete göre Utbe b. Ferkad, Ömer b. Hattab'a, şarap vergisi olarak kırkbin dirhem göndermiş, bunun üzerine Hz. Ömer ona şu mektubu yazmıştır: "Bana şarap vergisi göndermişsin. Halbuki sen buna muhâcirlerden daha lâyıksın." Bu durumu halka haber verdi ve dedi ki: Vallahi seni hiçbir konuda görevlendirmeyeceğim. Bunun üzerine onu terketti.[24]

Abdurrahman — Müsennâ b. Saîd ed-Dabaî yoluyla gelen bir rivâyete göre Ömer b. Abdülaziz, Adî b. Ertât'a, onun tarafından gönderilen malların bir dökümünü göndermesini, bu dökümde, malların nereden geldiğinin belirtilmesini istedi. Bunun üzerine o da bir cevap yazarak malları tasnif etti. Yazdığı mallar arasında dörtbin dirhem şarap öşürü de vardı. Bir müddet sonra mektubunun cevabı gelmiş ve orada şöyle yazılmıştı: "Sen bize gönderdiğin dökümde şarap öşürü olarak dörtbin dirhem kaydetmişsin. (Bilesin ki) bir müslüman şaraptan öşür alamaz ve

23. Leys zayıftır ve Hz. Ömer'i görmemiştir. *Emvâl*, s. 63.
24. Abdullah b. Lehî'a zayıftır. *Emvâl*, s. 63, 64.

onun alım-satımını da yapamaz. Sana bu mektubum geldiği zaman, o adamı bul ve bu malı ona geri ver, çünkü o bu mala daha lâyıktır." O da mektubu alınca emredildiği gibi yaptı.

Ebu Ubeyd: "Her ne kadar İbrahim en-Nehaî başka görüşte ise de, bana göre uygulamaya esas olan görüş budur." der ve daha sonra İbrahim en-Nehaî'den, yanında şarapla öşür memuruna uğrayan zimmiden alınacak miktarın ikiye katlanacağı görüşünü nakleder.[25]

Ebu Ubeyd der ki: Ebu Hanife, öşür memuruna, yanında şarap ve domuz olarak uğrayan zimminin şarabından öşür alınacağını, domuzundan alınmayacağını söylerdi. Muhammed b. Hasan'ın Ebu Hanife'den bu şekilde rivâyette bulunduğunu duydum. İkisi de halife olan Ömer b. Hattab ile Ömer b. Abdülaziz'in görüşleri kabul edilip uyulmaya daha lâyıktır.

Allah en iyisini bilir.

25. Râvileri sikadır. *Emvâl*, s. 64.

B) Hz. PEYGAMBER'İN (s.a.) KÖPEK VE KEDİ PARASI, FÂHİŞE, KÂHİN, HACAMATÇI VE DÖL ÜCRETLERİYLE İLGİLİ HÜKÜMLERİ

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde İbn Mes'ûd'dan rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.) köpeğin parasını, fâhişenin ücretini ve kâhinin ücretini yasaklamıştır."[1]

Müslim'in *Sahîh*'inde Ebu'z-Zübeyr'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Câbir'e köpek ve kedinin parasını sordum. O da Hz. Peygamber (s.a.) bunu yasakladı diye cevap verdi.[2]

Ebu Davud'un *Sünen*'inde yine Ebu'z-Zübeyr'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) köpek ve kedinin parasını yasaklamıştır.[3]

Müslim'in *Sahîh*'inde Râfi' b. Hadîc yoluyla gelen bir hadiste Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Kazancın en şerlisi fâhişenin ücreti, köpek parası ve hacamatçının kazancıdır."[4]

1 — Köpek Alım-Satımı:

Bu hadisler dört hususu içine almıştır:

Birinci hüküm: Köpek satışının haram kılınması. Bu hüküm ehl-i

1. Buhârî, 34/113 ; Müslim, 1567.
2. Müslim, 1569.
3. Ebu Davud, 3479 ; Tirmizî, 1279. Tirmizî bu hadisin isnadında ıztırâb olduğunu söylemiştir. Aynı hadis A'meş, bazı arkadaşları ve Câbir yoluyla rivâyet edilmiş, A'meş'in bu hadisi rivâyeti hususunda tereddüt etmiştir. Ancak, Müslim'in rivâyet ettiği hadis de aynı mânadadır.
4. Müslim, 1567. Fakihlerin çoğunluğuna göre hacamatçının kazancı helâldir. Bu konuda gelen yasak tenzih ve bayağı kazançlardan kaçınma anlamındadır. (Bk. *Fethu'l-Bârî*, 4/377).

hadis fakihlerinin tamamına göre, büyük ya da küçük av, çoban ve bekçi köpeklerinin bütününü içine almaktadır. Ebu Hanife ve Mâlik'in arkadaşları köpek satışını ve parasını yemeyi caiz görmüşlerdir. Kadı Abdulvahhâb da: "Arkadaşlarımız, beslenmesine izin verilen köpeklerin satışının hükmü konusunda ihtilâf etmişlerdir; bir kısmı mekruh olduğuna, bir kısmı da haram olduğuna hükmetmiştir." demektedir.

Bazı âlimler de satışı sahih olan şeyler konusunda müstakil bir kâide geliştirmişler, köpek satışı meselesini de o kâideye göre değerlendirmişler ve şöyle demişlerdir: Bütün yararları haram kılınan şeylerin satışı caiz değildir. Çünkü maddî olarak mevcut olmayan şeyle dînî olarak yasak kılınan şey arasında fark yoktur. Yararları arasında hem helâl hem de haram kılınan şeyler bulunursa bu durumda, bir eşyadan özel olarak beklenen amaç ne ise ona itibar edilir, hüküm de ona göredir. Bir eşyadan beklenen amaç içerisinde, hem helâl hem de haram kılınan hususlar var ise satışı sahih olmaz. Çünkü o şeyin haram olan kısmının karşılığında bir şey almak, bir şeyi haksız yoldan yemek demektir. Diğer kısmın (yani haram olmayanın) parası ise meçhuldür.

Av köpeğinin satışı meselesi bu esasa göre değerlendirilir. Bu konudaki ihtilâf, bu esasa göre değerlendirilecek olursa, şöyle denilir: Köpeğin şöyle şöyle yararları vardır. Bütün yararları bu şekilde sayıldıktan sonra bakılır. Kim bu yararların tamamını haram cinsinden olarak görürse cevaz vermez. Kim de helâl cinsinden olarak görürse cevaz verir. Her iki cinsten yararların beraberce bulunduğunu gören kimse, esas amaca bakar ve hükmü ona göre verir. Kim bir şeyde tek bir yarar görür, o yararın da o şeyden amaçlandığını ve aynı zamanda haram kılındığını düşünürse satışını yasaklar. Esas amacı tesbit edemezse hüküm vermekten çekinir veya mekruh olduğunu söyler. Bu kâideyi ve açıklamayı düşünürsen aradaki çelişkiyi ve av köpeği satışını bu kâideye göre hükme bağlamanın en fâsit bir hüküm olacağını görürsün. "Av köpeğinin yararlarını saydıktan sonra, bütün yararları haram kılınmıştır ve satışı caiz değildir." sözünü hiç kimse söylememiştir. Bu ümmet, av köpeğinin av ve bekçilik konusundaki yararlarının mübah oluşunda ittifak etmiştir. En büyük yararlılıkları bu iki sahada olduğuna göre, beslenmesi de en çok bu iki maksat için olmalıdır. Yararlarının tamamının haram cinsinden olduğunu düşünen kimsenin, bu yararların şer'î olduğunu kastetmesi doğru olmaz. Çünkü ödünç olarak verilmesi caizdir

"Bu yararların tamamını helâl gören kimse cevaz vermiştir." sözü de fâsittir. Çünkü av köpeğinin zikri geçen yararlarının helâl olduğunda ittifak edildiği halde, fakihlerin çoğunluğu satışına cevaz vermemişlerdir.

"Yararların çeşitli olduğunu gören kimse esas maksadın helâl mi yoksa haram mı olduğuna bakar." sözü herhangi bir fayda getirmemektedir. Çünkü av köpeğinin yararı bekçilik yapmak değil, av avlamaktır. Bu durumda bir çeşitlilikten söz edilemez. Haram olduğu takdir edilen yararlarına gelince, eşek ve katır gibi hayvanlarda bile haram sayılan bir takım yararlar olduğu söylenebilir.

"Kim bir tek yarar bulunduğunu, bunun da esas maksat olduğunu ve haram kılındığını görürse yasaklar." sözü de öncekilerden daha fâsittir. Çünkü bu yarar, av köpeğini beslemekten beklenen bir yarar değildir. Şayet onu alan müşterinin öyle bir yararı kastettiği takdir edilecek olursa, aynı takdirin, satışı caiz olan diğer hayvanlar için de geçerli olduğu ve böylece bu yaklaşımın fâsit olduğu görülür.

Bu konuda sahih olan asıl, sarih nassın delâlet ettiği ve itirazı da mümkün olmayan asıldır ki, o da satışının kesin olarak haram kılındığıdır.

Soru: Bu hususta şu soru sorulabilir: Hz. Peygamber'in (s.a.) satışını yasakladığı köpek cinsi içerisinde, bu çeşit istisnâ edilmiştir. Bu istisnânın delili Tirmizî'nin Câbir'den (r.a.) rivâyet ettiği şu hadistir: "Hz. Peygamber (s.a.) köpeğin parasını yasakladı, ancak av köpeği müstesnâ."[5] Nesâî, İbrahim b. Hasan el-Masisî — Haccâc b. Muhammed — Hammad b. Seleme — Ebu'z-Zübeyr — Câbir (r.a.) yoluyla gelen hadiste Rasûlullah'ın av köpeği müstesnâ, kedi ve köpeğin parasını haram kıldığı rivâyet edilmiştir.[6] Kâsım b. Asbağ — Muhammed b. İsmail — İbn Ebî Meryem— Yahya b. Eyyûb — Müsennâ b. es-Sabbâh — Atâ b. Ebî Rebâh — Ebu Hureyre (r.a.) yoluyla gelen hadiste de Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle söylediği rivâyet edilmiştir: "Av köpeğinin dışında, köpek parası haramdır."[7] İbn Vehb —ona haber veren bir râvi — İbn Şihâb — Ebu Bekir es-Sıddîk (r.a.) yoluyla Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Üç şey haramdır: Kâhinin hediyesi, zina eden kadının ücreti ve ısıran köpeğin parası."[8] İbn Vehb — eş-Şimr b. Abdullah b. Dumeyra —babası — dedesi — Ali b. Ebî Tâlip (r.a.) yoluyla gelen hadiste de Hz. Peygamber'in (s.a.) ısıran köpeğin parasını yasakladığı rivâyet edilmektedir.[9] Sözkonusu istisnânın sahih

5. Tirmizî, 1281. Senedinde Ebu'l-Mühezzim vardır. Adı Yezîd b. Süfyan'dır ve metrûktur. Câbir yoluyla Hz. Peygamber'den (s.a.) benzeri bir rivâyet daha gelmişse de onun da isnadı sahih değildir.
6. Nesâî, 7/309. Râvileri sikadır. Ancak isnadında Ebu'z-Zübeyr'in tedlîsi sözkonusudur. Nesâî sahih olmadığını, münker olduğunu söylemiştir.
7. Yahya b. Eyyûb üzerinde ihtilâf edilmiştir. Müsennâ zayıftır. Hadis *Muhallâ*'da(9/10, 11) yer almaktadır.
8. Bu hadiste cehâlet ve inkıtâ' vardır.
9. eş-Şimr, İbn Nümeyr'dir ve zayıftır. Hüseyin b. Dumeyra'yı Mâlik yalanlamıştır. Ebu

olduğuna delâlet eden hususlardan biri de şudur: Hz. Peygamber'in (s.a.), köpeğin parasını yasakladığını rivâyet eden râvilerden biri olan Câbir'in bizzat kendisi av köpeğinin parasını almasına ruhsat vermiştir. Sahâbî kavlini delil kabul edenlere göre o kavil bile hadisin umûm ifadesini tahsis etmeye elverişlidir. Bir de yanısıra onu (yani av köpeğini) istisnâ eden nass ve kıyas bulunursa nasıl olacağını düşününüz. Aynı zamanda ondan yararlanmak mübah, miras, vasiyet ve hibe yoluyla el değiştirme sahihtir. Bir kavle göre ödünç ve kiralama suretiyle verilmesi de caizdir. — Bu iki konu, Şâfiî mezhebinde iki görüştür.— Bu durumda eşek ve katır gibi satışı caizdir.

Cevap: Hz. Peygamber'in (s.a.) av köpeğini istisnâ ettiği rivâyeti hiçbir surette sahih değildir. Bu konuda Câbir'den (r.a.) rivâyet edilen hadise gelince, bu hadis kendisine sorulan Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Râvilerinden Hasan b. Ebî Câfer zayıftır." Dârakutnî: "Doğru olan bu hadisin isnadı sahih değildir. Ebu Hureyre hadisi hakkında da: Bu hadis sahih değildir. Ebu'l-Mühezzim (Ebu Hureyre'den rivâyet edeni kastetmektedir.) zayıftır." demektedir. Beyhakî ise: " Hz. Peygamber'den (s.a.), köpeğin parasını yasaklayan hadisi bir topluluk rivâyet etmektedir. Bunlardan bazıları: İbn Abbas, Câbir b. Abdullah, Ebu Hureyre, Râfi' b. Hadîc, Ebu Cuhayfe'dir. Rivâyet edilen hadislerin lâfzı değişik, mânası birdir. Av köpeğinin istisnâ edildiği hadis ise sahih değildir ve sanki onu rivâyet eden râvi, beslenmesini yasaklayan hadisi kastetmiş ama rivâyeti karıştırmıştır." Allah en iyi bilir.

Hammad b. Seleme'nin Ebu'z-Zübeyr'den rivâyet ettiği hadise gelince, Ahmed b. Hanbel o hadisi de, râvileri arasında Hasan b. Ebu Câfer'in bulunması sebebiyle zayıf kabul etmiştir. Sanki o, Haccâc b. Muhammed yoluyla gelen rivâyete rastlamamıştır. Dârakutnî bu hadis hakkında: "Doğru olan, onun mevkûf olduğudur." demekte, İbn Hazm da Ebu'z-Zübeyr'in Câbir'den duyduğunu açıkça söylememesi, onun müdellis olması ve Leys'in ondan yaptığı rivâyette bulunmaması sebebiyle hadisi illetli bulmaktadır. Beyhakî de, râvilerden birinin, beslenmesi diğer köpeklerden istisnâ edilen av köpeğinin satışının istisnâ edildiğini vehmetmesinden dolayı illetli bulmaktadır.

Ben de derim ki: Câbir'in bu hadisinin bâtıl olduğunu ve onun bu konuyu karıştırdığını gösteren hususlardan biri de ondan sahih bir yolla rivâyet edilen şu hadistir: "Dört şey haramdır: Erkek hayvanın (damızlığın) çiftleşme için kiralanması, köpeğin parası, fâhişenin ücreti ve

Hâtim onun hadisinin metrûk, kendisinin de çok yalancı olduğunu, Ahmed hiçbir kıymetinin bulunmadığını, İbn Mâin sika ve güvenilir olmadığını, Buhârî ise hadisinin münker, kendisinin zayıf olduğunu söylemişlerdir.

hacamatçının kazancı." Bu rivâyet, ondan gelen ve av köpeğini istisnâ eden mevkûf rivâyeti illetli kılmaktadır. Çünkü bu durumda hem merfû, hem de mevkûf hadisler illetli sayılırlar.

Müsennâ b. es-Sabbâh — Atâ — Ebu Hureyre yoluyla gelen hadis de bâtıldır. Çünkü bu hadisin isnadında Yahya b. Eyyûb bulunmaktadır ki, İmam Mâlik onun yalancı olduğunu söylemekte, İmam Ahmed de onu cerhetmektedir. Yine isnadında bulunan râvilerden Müsennâ b. es-Sabbâh'ın zayıf olduğu hadis âlimlerince meşhurdur. Aynı zamanda Nesâî'nin rivâyet ettiği şu hadis de onun bâtıl olduğuna delâlet etmektedir. Hasan b. Ahmed b. Habîb — Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr — Esbât — A'meş — Atâ b. Ebî Rebâh yoluyla gelen rivâyete göre Ebu Hureyre (r.a.) şöyle demiştir: Dört şey haramdır: Erkek hayvanın erlik suyu, köpeğin parası, fâhişenin ücreti ve hacamatçının kazancı."[10]

Hz. Ebu Bekir es-Sıddîk'ten rivâyet edilen esere gelince, İbn Şihâb ile İbn Vehb ve Ebû Bekir es-Sıddîk ile İbn Şihâb arasında bulunan diğer râviler bilinmemekte, dolayısıyla böyle rivâyetler delil kabul edilmemektedir.

Hz. Ali'ye (r.a.) nisbet edilen eserde de son derece zayıf olarak bilinen İbn Dumeyra bulunmaktadır. Böyle sakat ve itibardan düşmüş eserler sika imamların rivâyetlerinin önüne geçemezler. Hatta bazı hadis hâfızları onların rivâyetinin tevatüren yapılan bir rivâyet olduğunu bile söylemişlerdir. Böylece hiçbir sahâbenin aksine bir rivâyette bulunmadığı açığa çıkmış oldu. Câbir, Ebu Hureyre ve İbn Abbas dahi köpeğin parasının habis (kirli) olduğunu söylemişlerdir.

Vekî — İsrail — Abdülkerim — Kays b. Habter — İbn Abbas (r.a.) yoluyla gelen merfû bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Köpeğin parası, fâhişenin ücreti ve şarabın parası haramdır."[11]

Bu rivâyetin merfû olduğu kabul edilmese bile, en azından İbn Abbas'a ait olduğu bilinmektedir.

Köpeğin, eşek ve katıra kıyas edilmesi ise çok fâsit bir kıyastır. Bilâkis, domuza kıyas edilmesi daha doğru olurdu. Çünkü domuzla köpek arasındaki benzerlik, köpekle eşek ve katır arasındaki benzerlikten daha kuvvetlidir. İki kıyas karşı karşıya geldiğinde, kıyasa uygun nass ile te'yid edilen, o nassa muhâlif olandan daha sahihtir.

Şayet: "Köpeğin parasının yasak edilmesi, öldürülmesinin emredildiği zaman için geçerli idi. Öldürülmesi haram kılınıp, bazı köpeklerin de beslenmesine izin verilince sözkonusu yasaklama ve dolayısıyla satışının

10. Râvileri sikadır.
11. Râvileri sikadır. *Müsned*, 1/235. İsnadı sahihtir. Muhalla, 9/10. İbn Ebî Şeybe'ye nisbet edilmiştir.

haram kılınması neshedilmiştir." şeklinde bir itirazda bulunursa şu cevap verilir:

Bu, herhangi bir delile dayanmayan bâtıl bir iddiadır. Eser olarak da bu iddiayı isbata yardımcı olacak herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. Bâtıl olduğunu gösteren hususlara gelince: Satışını ve parasını yemeyi haram kılan hadisler mutlak olup umum ifade etmektedir. Öldürülmesini ve beslenmesini yasaklayan hadisler ise iki çeşittir: 1) Aynı şekilde mutlak olup umum ifade edenler ki, bunlar önceki hadislerdir. 2) Mukayyed olup tahsis olunan hadislerdir ki, bunlar da sonrakilerdir. Şayet satışını yasaklayan hadisler mukayyed ve tahsis olunmuş çeşitten olsaydı, bunu gösteren eserler bulunurdu. Böyle olmayıp da mutlak ve âmm (genel) olarak gelince, kastedilen mâna ve hükmün de öyle olduğu görülmüş ve anlaşılmış oldu ki bunun iptâli caiz değildir.

2 — Kedi Alım-Satımı:

İkinci Hüküm: Kedinin satışının haram kılınmasıdır. Câbir'in rivâyet ettiği sahih ve sarih hadis bunu göstermekte olup, fetvâ da buna göre verilmiştir. Kâsım b. Asbağ — Muhammed b. Vaddâh — Muhammed b. Âdem — Abdullah b. Mübârek — Hammad b. Seleme — Ebu'z-Zübeyr yoluyla gelen rivâyete göre Câbir b. Abdullah kedi ve köpeğin parasını mekruh görmüştür. Ebu Muhammed, Câbir b. Abdullah'ın fetvâlarının bu yönde olduğunu ve sahâbeden de ona muhâlefet eden bir kimsenin bilinmediğini söylemektedir. Ebu Hureyre (r.a.) de aynı şekilde fetvâ vermiş; Tâvûs, Mücâhid, Câbir b. Zeyd ve ehl-i zâhirin tamamı bu fetvayı benimsemiştir. İmam Ahmed'den gelen iki rivâyetten biri ile Ebubekir Abdulaziz'in tercihi de bu yöndedir. Bu konudaki hadis sahih olduğu, onunla çatışan başka bir hadis de bulunmadığı için bu görüş doğrudur ve bu görüşü kabul etmek vaciptir.

Beyhakî der ki: Âlimlerden bazıları bu hadisi, kedinin necis olduğuna hükmedildiği zamana hamletmiş ve Hz. Peygamber (s.a.): "Kedi necis değildir."[12] buyurunca bu hükmün satış konusunda neshedildiğini söylemişlerdir. Bazı âlimler ise aynı hadisi vahşileşen kediler için geçerli saymışlardır. Aslında hadisin zâhirine tâbi olmak evlâdır. İmam Şâfiî bu konuda vaki olan haberi duysaydı —inşallah— ona tâbi olurdu. Ona tâbi olmayanlar Ebu'z-Zübeyr'in rivâyetlerine güvenmeyenlerdir. Daha sonra

12. Mâlik, 1/23 ; Ahmed, 5/303 ; Ebu Davud, 75 ; Tirmizî, 92 ; Nesâî, 1/55 ; İbn Mâce, 367. Hadisi Ebu Katâde'den rivâyet etmişlerdir. İsnadı sahihtir. Tirmizî, İbn Hüzeyme, İbn Hibbân (121), Hâkim (1/159, 160) sahih olduğunu söylemişlerdir. Beyhakî de aynı görüşü, Buhârî, Dârakutnî ve Ukaylî'den nakletmiştir.

Ebu Süfyan — Câbir yoluyla İsâ b. Yunus cihetinden, Hafs b. Gıyâs da A'meş ve Ebu Süfyan yoluyla bu hadise mütâbaatta bulunmuşlardır.

Bazıları da bu hadisi sahibi olmayan kediye hamletmişlerdir. Fakat bütün bu yorumların ne dereceye kadar zayıf olduğu açıktır.

3 — Fâhişenin Ücreti:

Üçüncü Hüküm: Fâhişenin ücreti: Bundan maksat bir fâhişenin zina karşılığı aldığı bedeldir. Rasûlullah (s.a.) cariye olsun, hür kadın olsun, zina eden bir kadının aldığı ücretin habîs (kirli) olduğuna hükmetmiştir. O'nun zamanında fuhuş özellikle cariyelere ait bir iş olarak bilinirdi. Bu sebeple Hind, Hz. Peygamber'e (s.a.) bîat ederken: "Hür kadın zina eder mi?" demişti. İslâm fıkıh bilginleri akıl sahibi ve bülûğa ermiş bir kadının bir erkeğe, kendisiyle zina etme imkânı vermesi halinde ona mehir vermenin gerekmeyeceği konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak şu iki meselede ihtilâf etmişlerdir:

Birincisi: Zinaya zorlanan hür kadın.

İkincisi: Gönüllü olarak zina eden cariye. Bu konularda dört görüş olup, hepsi de İmam Ahmed'in benimsediği görüşler olarak rivâyet edilmektedir.

Birincisi: İster bâkire, ister dul olsun ve ister önden ve isterse arkadan ilişilmiş olsun, kadına mehir vermek gerekir.

İkincisi: Dul olursa mehir gerekmez, bâkire olursa gerekir. Ayrıca bekâretin izâlesinden dolayı diyet gerekir mi? sorusuna İmam tarafından evet ve hayır şeklinde iki türlü cevap verilmiştir. Bu ikinci görüş Ebubekir tarafından tercih edilmiştir.

Üçüncüsü: Kadın, onunla zina eden erkeğin dînî ölçülere göre yakını ise mehir gerekmez, yine aynı ölçülere göre yabancı ise gerekir.

Dördüncüsü: Kadın, zina eden erkeğin kızı ve bacısı gibi, kızının nikâhı düşmeyecek biri ise mehir gerekmez; hala ve teyze gibi kızının nikâhı düşecek biri ise gerekir.

Ebu Hanife: Zorla kendisiyle zina yapılan kadına, bâkire olsun, dul olsun, mehir gerekmez demektedir.

Mehir vermenin vacip olduğunu söyleyenler derler ki: Kadından yararlanmak, şerîatta mehir ile değerlendirilmiştir. Kendi arzusuyla zina yapan için gerekmemesi, onun bu menfaatı reddetmesi sebebiyledir. Tıpkı bir kimseye herhangi bir organını telef etme izni vermesi durumunda olduğu gibi.

Mehir vermenin gerekmediği görüşünde olanlar şöyle demektedirler: Şâri' bu menfaati (yani kadından yararlanmayı), ancak tam bir akit veya

akit şüphesi sözkonusu olduğunda mehir ile kıymetlendirmiştir. Zinada kesinlikle böyle bir kıymetlendirme cihetine gitmemiştir. Zinayı nikâha kıyas etmek ise çok fâsit kıyaslardandır. Aynı zamanda Şâri' zina yoluyla yararlanmanın karşılığında had cezası koşmuştur ki, bu ceza ile mehir ödeyerek tazminatta bulunmak bir araya gelmez. Bir şeyin vacip olması için Şâri'in hitabının nassından, umûmundan, fahvâsından, işâretinden veya mânasından delil getirmek gerekir. Bunlardan hiçbiri sabit değildir. Bu konuda en çok ileri sürülebilen iddia zinayı nikâha kıyas etmektir ki, aralarında hiçbir benzerlik olmadığı ortadadır. Öte yandan mehir hem lâfız hem de mâna olarak nikâhın özelliklerindendir. Bu yüzden "nikâhın mehri" şeklinde tamlama yapıldığı halde, "zinanın mehri" şeklinde yapılmaz. Hz. Peygamber (s.a.), "mehir" kelimesini mutlak olarak zikretmiş, ancak bununla akdi (yani sözleşmeyi) kastetmiştir. Tıpkı, "Allah, şarabın, ölü hayvanın, domuzun ve putların satışını haram kılmıştır."[13] ve "...Hür bir insanı satıp onun parasını yiyen adam."[14] hadislerinde satış lâfzından sözleşmenin kastedilmesi gibi. Bu mânadaki ifadelerin benzerleri çoktur.

Birinci gruptakiler derler ki: Bir kadından yararlanmada asıl olan, bu yararlanmanın mehir ile değerlendirilmesidir. Ancak Şâri' bu hakkı, kendi isteğiyle zina yapan fâhişeden düşürmüştür. Zinaya zorlanan kadın ise fâhişe değildir ve o hakkının düşmesi caiz değildir. Nasıl hür bir insanın bazı taraflarından zorla yararlanılması halinde ona bedelini ödemek gerekirse, bizim meselemizde de durum aynıdır ve buradaki şer'î bedel mehirdir.

Her iki görüşün de kaynağında bu bakış açısı bulunmaktadır.

Bâkire ile dul kadını ayrı ayrı ele alan gruba göre, dul kadına ilişen kimse ondan bir şey alıp götürmemiştir ve ona, bu davranışına karşılık verilecek ceza yeterlidir. Bu günah herhangi bir şekilde mal ile karşılanmaz. Bâkirenin ise bikrinin izâlesi sözkonusu olduğu için mutlaka bunun tazminâtı gerekir. Bu sebeple bu cinayet, genel olarak, cinayete sebep olana yani kadının menfaatinin bir kısmını (bâkireliğini) telef edene tazmin ettirilir. Çünkü bâkire kadından yararlanma tazminatta bu kısma (yani bâkireliğine) tâbidir. Tıpkı isteği ile zina eden

13. Câbir hadisinden ittifakla rivâyet edilmiş ve daha önce geçmiştir.

14. Buhârî, 34/106. Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ buyurur ki: Üç sınıf insan vardır ki, kıyamet gününde ben onların hasmıyım. Biri benim adıma yemin edip sonra yeminini bozar. İkincisi hür bir insanı satıp parasını yer. Üçüncüsü bir işçiyi ücretle tutar, onu çalıştırıp işini yaptırır da ücretini ödemez." Bu hadisin senedinde Yahya b. Selim et-Tâifî vardır. İbn Hacer onun için *et-Takrîb*'de doğru ama hafızası zayıftır, demiştir.

bâkirede de tazminat ödememesinin aynı kısma tabi olması gibi.

Mahrem olan kadınlarla yabancı kadınları ayrı ayrı ele alanlara gelince, onlar bu kadınların akrabaları olan erkeklere ebedi olarak haram kılındığını görünce, onların din açısından cinsi ilişkiye mahal olmadıklarını, şayet böyle bir ilişki olursa bunun lûtîlik gibi değerlendirilmesi gerektiğini söylemişler, bu durumda da mehir gerekmediğini savunmuşlardır. Bu görüş Şa'bî'nindir. Diğer yandan hısımlık suretiyle haram olma halinde, haram geçici olduğu için durum bunun aksinedir.

el-Muğnî adlı eserin müellifi İbn Kudâme der ki: Süt emme ile haram olanlar için de hüküm böyle olmalıdır, çünkü onların haram olması da sonradan vuku bulmuştur.

Mahrem olanlardan kızının nikâhı düşenlerle düşmeyenlerin arasını ayıranlar da sanki, kızının nikâhı düşenlerin haramlığını diğerlerinden daha hafif görmüşler ve böylece bu mesele geçici ve sonradan haram olma meselesine benzemiştir.

Şayet: "Zorla dübüründen ilişilen hür kadın ve aynı ilişkiyi gönüllü olarak yapan cariye hakkındaki hüküm nedir?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap verilir: Bu durumda mehir ödenmemesi evlâdır. Çünkü bu, mehir verilmeyeceğinde ittifak edilen gibidir.

Ebu'l-Berekât İbn Teymiye ile Ebu Muhammed b. Kudâme bu meselede ayrı ayrı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebu'l-Berekât *el-Muharrar* adlı eserinde: Şüphe ile ilişilen veya önden ya da arkadan zinaya zorlanan kadına mehr-i misil ödemek gerekir, derken Ebu Muhammed *el-Muğnî*'de: Livatada ve kadına arkadan ilişmekte mehir gerekmez. Çünkü dinde bu ilişkiye bir bedel getirilmemiştir. Diğer yandan böyle bir ilişkide herhangi bir şeyi telef etmek sözkonusu olmadığı için, öpmek veya fercin dışında bir yere temas etmekten öteye bir mâna yoktur demektedir. Doğru olan görüş, kesin olarak budur. Şâri' bu fiil için bir kıymet koymamıştır. Bu fiili kadına ferçten temas etmeye kıyaslamak fâsit kıyastır. Bu görüşü ileri sürenlerin, erkeklerle lûtî ilişkide bulunanların da mehir vermesi gerektiğini söylemesi lâzım gelir ki, böyle bir şey söyleyen âlim yoktur.

İkinci meseleye gelince, o da kendi isteğiyle zina eden cariyeye mehir gerekip gerekmeyeceği konusudur. Bu hususta iki görüş vardır:

Birincisi: Mehir ödemek vaciptir. İmam Şâfiî'ye ve Ahmed b. Hanbel'in arkadaşlarının çoğuna ait olan bu görüşe göre başkasının hakkı olan bu menfaatten istifade edilmesi karşılıksız bırakılmaz. Tıpkı bir tarafının kesilmesine izin vermesi durumunda olduğu gibi. Bu konudaki kesin doğru, mehir vermenin vacip olmadığı noktasındadır. Çünkü bu Hz.

Peygamber'in (s.a.) ücretini yasakladığı fuhuştur. Bu ücretin habis (kirli) olduğunu haber vermiş ve hem bunun hem de köpeğin parası ile kâhinin ücretinin hükmünün aynı olduğunu bildirmiştir. Cariye de öncelikle bu hükme dahil olup hadis nassının umumundan tahsis edilmesi caiz değildir. Çünkü o devirde fuhuşlarıyla maruf olan sınıf cariyeler sınıfıydı. Allah Teâlâ onlar ve onların efendileri hakkında şu âyet-i kerîmeyi inzal buyurmuştu: "Namuslu olmayı istedikleri takdirde, cariyelerinizi fuhşa zorlamayınız."[15] Onların kasdedildiği bir nasstan onları dışarıda bırakmak ve nassı başkalarına hamletmek nasıl caiz olur?

"Cariyenin menfaati efendisine aittir ve o da bu menfaatten başkasının yararlanmasına izin vermemiştir." sözünüze gelince, ona şöyle cevap verilir: Efendisi bu menfaate, bizzat kendisi yararlanması durumunda mâliktir. Tam veya şüpheli bir nikâhla başkasının yararlanması durumunda da karşılığı olan bedele sahip olur, bunun için de cariyenin izin vermesi gerekir. Ne Allah ne de O'nun Peygamberi zina için cezadan başka bir karşılık koymamışlardır. Bundan dolayı efendisinin eline geçecek herhangi bir şey yoktur ki, onun lehine hükmedilsin. Bu fiile bir bedel tayin etmek, Allah ve Rasûlü'nün karşılıksız bırakıp heder ettiği bir malı kıymetlendirmek ve Şâri'in habis (kirli) olduğuna hükmettiği, onu köpek parası ve kâhin ücreti mesâbesinde kıldığı bir bedeli sabit kılmak demektir. Bir bedel şer'î yönden habîs ise, onun ödenmesine hükmetmek caiz değildir.

Bu noktada, hacamatçının da ücreti habistir ama onun ödenmesi için hüküm verilebiliyor denemez. Çünkü hacamat fiilinin yararı mübahtır. Bu yüzden o işi yaptıran kimsenin hacamatçının ücretini ödemesi caiz, hatta vaciptir. O halde bu fiil nerede, hükmü kendi hükmünden bedeli de kendi cinsinden olan o haram ve habis menfaat (yani zina) nerede? Böyle bir günah karşılığında bedel ödenmesini vacip kılmak livata fiili karşılığında bedel ödenmesini vacip kılmak gibidir. Zira Şâri' bu fiil karşılığında herhangi bir bedel tayin etmemiştir.

Şayet: "Kadına fercinden temas etmenin karşılığında bedel olarak mehir konulmuştur ki, bu da umûmî mânada bir mehir olup livata için böyle bir bedel yoktur." denilecek olursa şöyle cevap verilir:

Bu bedel, bir nikâh sözleşmesi veya böyle bir sözleşme şüphesi karşılığında konulmuştur. Zina olduğunda hiç şüphe bulunmayan bir fiil karşılığında böyle bir bedel yoktur. Başarı Allah'tandır.

Öte yandan İslâm tarihinde zina eden bir erkeğe, zina ettiği kadına mehir (veya ücret) ödemesinin gereğine hükmeden hiçbir uygulama bilinmemmektedir. Hiç şüphe yok ki, müslümanlar böyle bir şeyi çirkin

15. Nûr, 24/33.

görmüşlerdir ve o Allah (c.c.) katında da çirkindir.

Soru: Zina eden bir kadın bu fiilinin karşılığında ücret almış ve sonradan tevbe etmiş ise, bu parayı sahiplerine geri mi vermeli yoksa kendisi helâl olarak yiyebilir mi, ya da sadaka olarak mı dağıtmalı?

Cevap: Bu sorunun cevabı İslâm'ın muazzam kâidelerinden birine dayandırılmaktadır ki, o da şudur: Kim dînî yönden elde etmesi caiz olmayan bir şeyi ele geçirir ve sonra da ondan kurtulmak isterse duruma bakılır: Eğer ele geçirilen mal, sahibinin rızası olmadan ve karşılığında verilmesi gereken şey de verilmeden ele geçirilmişse, sahibine geri verilir. Geri vermesi imkânsız hale gelirse, o parayla varsa onun bir borcunu öder. Bu da mümkün olmazsa o parayı, hak sahibinin mirasçılarına iade eder. Buna da imkân bulamazsa onun adına sadaka olarak verir. Kıyamet gününde hak sahibi bu sadakanın sevabını almak isterse, sevabı onun olur. Şayet bunu reddeder de, malını haksız yere elinden alan kimsenin hasenâtından almak isterse bu ondan alınır ve sadakanın sevabı onu verene ait olarak kalır. Ashâb-ı kirâm (r.a.) bunu böylece bildirmişlerdir.

Eğer ele geçirilen mal, onu ödeyenin rızasıyla ve haram olan karşılığının da verilmesi sonucu alınmışsa, meselâ şarap veya domuz alan ya da bir kadınla zina eden kimsenin bunun karşılığı olan bedeli kendi rızasıyla ödemesinde olduğu gibi, bu bedelin sahibine geri verilmesi gerekmez. Çünkü o bu bedeli kendi isteğiyle vermiş ve haram olan karşılığını almıştır. Bu durumda onun hem karşılığını alıp hem de bedelini geri alması caiz değildir. Böyle olması halinde günahkârların işi kolaylaşmış ve onlara destek sağlanmış olur. Bir kimse hem zina edip maksadına ulaşacağını, hem de parasını geri alacağını bilirse, bundan başka ne ister? Şeriat böyle bir hüküm koymaktan masundur ve böyle bir fetvâ vermek de caiz olmaz. Zira bu hem zulmü, hem de fuhşu bir araya getirmek demektir. En çirkin davranış, bir kimsenin bir kadınla zina edip, sonra zorla verdiği parayı geri almaya kalkışmasıdır. Bu davranışın çirkinliği bütün akıl sahiplerince kabul edilmiştir. Şeriat da böyle bir hüküm vermez. Ancak o parayı alanın yemesi de hoş değildir. Zira o Hz. Peygamber'in (s.a.) habis olduğuna hükmettiği bir maldır. Şu kadar var ki, bu habîslik kazanç şeklinden dolayı olup herhangi bir zulümden dolayı değildir. Ondan kurtulmanın ve günahından tam olarak tevbe etmenin yolu, onu sadaka olarak vermektir. Eğer ihtiyacı olan bir kimse ise, içinden ihtiyacı kadar olanı alabilir. Kalanı tasadduk eder. Karşılığı habîs olduğu için, bedelinin de habîs olduğuna hükmedilen bütün kazançlar için geçerli olan hüküm budur. Bir malın habis olduğuna

hükmetmek, onun sahibine iadesinin vacip olmasını gerektirmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) hacamatçının kazancının habis olduğuna hükmetmiştir, ama onun bu parayı geri vermesi vacip değildir.

Bu noktada şu itiraz yapılabilir: Haram olan bir menfaat karşılığında malını veren bir kimse, vermesi caiz olmayan bir şeyi vermiştir. Hatta Şâri' böyle bir insanı bu konuda hacr altına bile alabilir. O halde bu bedeli alanın alış şekli meşrû olmayıp onu almasıyla almaması birdir ve sahibine iade edilmesi gerekir. Konu, bir hastanın mirasçısına tebberruda bulunması, yabancı bir kimseye mirasının üçtebirinden fazla miktarda vasiyette bulunması, iflas veya sefihlik dolayısıyla hacr altına alınan bir kimsenin teberruda bulunması ya da ekmeğe muhtaç olan kimsenin bir lokma ekmek için ihtiyaç duyduğu parayı teberruda bulunmasına benzemektedir ki, bu ve benzeri meselelerin sırrı sözkonusu kimselerin bu tasarruflarında dinen hacr altında bulunmalarıdır ve böyle bir durumda o paranın iadesi vacip olur.

Buna şöyle cevap verilir: Yapılan kıyas fâsittir. Çünkü zikri geçen bütün meseleler, karşılıksız yapılan teberrulardır. Şâri', başkasının ya da her haktan önde gelen kendi nefsinin hakkı bulunan bu teberruları yasaklamıştır. Bizim konumuza gelince, burada ödenen bedel, yararlanılan bir menfaat veya tüketilen haram bir mal karşılığındadır. Bu bedeli alan, haram bir bedel almış ve karşılığında da haram bir mal vermiştir. Böylece caiz olmayan bir mala karşılık caiz olmayan bir bedel ödenmiştir. Adâletin gerçekleşmesi, hem malın hem de bedelin iadesini gerektirir. Halbuki bunlardan birini iade etmek artık imkânsız hale gelmiştir. Bu durumda diğerinin iadesi de gerekmez. Evet, şayet satın alınan şarap aynen mevcut olup tüketilmemiş olsa veya bir günah işlenmek üzere para önceden verilmiş ve o günah henüz işlenmemiş olsa bu durumlarda malın ya da paranın kesin olarak iadesi gerekir. Kabzın (malı veya bedeli teslim alma) gerçekleşmediği diğer bâtıl akitler için de durum aynıdır.

Şayet: "Haram olan kabzın ne tesiri vardır ki, onun için bir haramlık kılınsın. Kabzedilmesi caiz olmayan şeyin kabzedilmesiyle edilmemesinin aynı olduğu bilinmektedir. Zira dinen yasak olmak, maddeten mevcut olmamak gibidir. Malı kabzeden de onu haksız olarak kabzetmiştir. Bu sebeple onu sahibine iade etmelidir." diye bir itiraz yapılacak olursa şöyle cevap verilir:

Bedel ödeyen kimse malı almış veya haksız yere ondan yararlanmıştır. Her iki taraf da vermeye yetkili olmadıkları şeyleri vermişler ve kabzetmeye

hakları olmayan şeyleri kabzetmişlerdir. Her iki taraf da Allah'a isyan etmiştir. Bu durumda nasıl olur da, bir taraf hem mala hem de onun bedeline beraberce sahip olurken, diğer taraf her ikisinden de mahrum kalır?

Şayet bir tarafın kendisine ait menfaati, iradesi ve isteğiyle elinden çıkardığı söylenecek olursa, diğer tarafın da onun bedelini kendi isteğiyle elden çıkardığı ve arada bir fark olmadığı söylenir. Allah'a hamdederek ifade edelim ki bu konu son derece açıktır. Şeyhimiz (İbn Teymiye) zina karşılığı alınan ücretin geri verilmesinin veya tasadduk edilmesinin vücûbu konusunda duraksamış ve *İktidâu's-sırâtı'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm* adlı eserinde şöyle söylemiştir: Zina eden, şarkı veya ağıt dinleyen kimseler kendi istekleriyle mallarını bu yolda sarfetmişler ve haram olan karşılığını da almışlardır. Haram kılınan husus da, onlara ait olan haklardan olmayıp Allah'a ait olan haklardandır. Kabz yoluyla sözkonusu menfaat elden çıkmıştır. Bu konudaki usûl gereğince, mal ve bedelden herhangi biri iade edildiği zaman, diğerinin de iadesi gerekmektedir. Birisini kiralayan kimse, ondan sağladığı menfaati iade edemezse, onun da malı iade edilmez. Menfaatinden istifade edilip, karşılığında ödenen bedeli de elinden alınan kimse her bakımdan zarar görmektedir. Ödenen bedelin karşılığı olan malın şarap ve ölü hayvan eti olması halinde böyle değildir. Çünkü bunlar elinde kalsaydı bile, onları telef ederdik. Şarkı ve ağıttaki menfaat de elden çıkmamışsa, bu menfaati başka bir işe yönlendirerek yani o işlerde kullanacağı kuvveti başka bir işe sarfetmesini sağlayarak ondan yararlanılabilir. Sonra bu noktada, kendi kendine şöyle bir soru yöneltti ve dedi ki: Bu duruma göre menfaatin kabzını isterlerse, onun kabzına hükmetmemiz gerekir denilebilir. Bu istifhamı ise şöyle cevaplandırdı: Denilir ki: Biz kâfirlerin haram olan sözleşmelerinde olduğu gibi, o menfaatin ne verilmesini ne de reddedilmesini emretmeyiz. Zira onlar kabzetmeden önce müslüman olurlarsa kabzedilmelerine hükmedilmez. Kabzdan sonra müslüman olmuşlarsa geri vermelerine hükmedilmez. Fakat bu ücret müslümana haramdır. Çünkü o kâfirin aksine bunun haram olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple, ücret talep ettiği zaman ona deriz ki: Sen kuvvetini haram olan bir işte israf ettin, dolayısıyla sana ödenecek ücret yoktur. Önceden ücretini almışsa ve o ücreti ödeyen de bu parayı haram bir menfaat karşılığında verdiğini söyler ve iadesine hükmedilmesini isterse ona da deriz ki: Sen ona razı olduğun bir bedel karşılığında verdin. Onun aldığını iade etmesini istiyorsan sen de aldığını ona iade et. Aldığı şeyi yanında tutmakta bir menfaati varsa, bu ihtimal dahilindedir. Her ne kadar kıyasın zâhiri, fâsid bir akitle kabzolunan

menfaatin iadesini gerekli kılıyorsa da zikri geçen mülâhazalar sebebiyle bu yola gidilir.

4 —Şarabın Satış ve Taşınmasının Haramlığı:

Ebu'n-Nadr rivâyetine göre İmam Ahmed bir hıristiyan için şarap, domuz veya ölü hayvan taşıyan bir hamal hakkında şöyle fetvâ vermiştir: Hamallık ücretini yemesini mekruh görüyorum, ancak bu ücretin ona ödenmesine hükmedilir. Şayet bu malları bir müslüman için taşıyorsa daha şiddetli mekruh olur. İmam Ahmed'in arkadaşları bu fetvânın anlaşılmasında üç ayrı görüş ileri sürmüşlerdir:

Birincisi: Fetvâyı zâhirine göre ele almak ve meseleyi tek bir rivâyet olarak görmektir. İbn Ebî Musa der ki: İmam Ahmed bir müslümanın hıristiyana ölü hayvan veya domuz taşıma işini yapmasını mekruh görmüş, buna rağmen böyle bir işi yapması halinde ücretinin ödenmesine hükmetmiştir. Bu ücreti almasının güzel olup olmaması hususunda da iki görüş olup, en vecihi güzel olmayacağı, almışsa tasadduk etmesinin iyi olacağı yönündedir. Ebu'l-Hasan el-Âmidî de bunu böyle zikredip şöyle demiştir: Bir kimsenin şarap, domuz ve ölü hayvan taşıma işinde çalışması mekruhtur. Buna böyle hükmedilmiş ve buradaki mekruhun tahrîmen olduğu belirtilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) bu malları taşıyana lânet etmiştir. Bu durum sabit olsa da ücretinin ödenmesine hükmedilir. Çünkü hacamatçının ücretinde olduğu gibi, haram olan konularda bile kira ücretinin ödenmesine hükmedilmesi imkânsız değildir. Bu gruptaki âlimler haram olmakla birlikte, ücrete hak kazanacağını söylemişlerdir.

İkincisi: Bu rivâyeti zâhirine muhâlif olacak şekilde te'vil etmek ve meseleyi tek bir rivâyet kılmaktır ki o da bu işi yapmanın sahih olmayacağıdır. el-Kâdî'nin *el-Mücerred* adlı eserinde benimsediği bu görüşü zayıftır. Daha sonraki kitaplarında, o da bu görüşten dönmüştür. *el-Mücerred*'i önceden tasnif etmişti.

Üçüncüsü: Meseleyi iki rivâyet olarak ele almaktır. Birinci rivâyet: Bu işi yapma sahihtir. Taşıma fiili de, alınan ücret de mekruh olmakla birlikte, taşıyan kimse ücret almayı hak eder. İkinci rivâyet: Bu işi yapma sahih değildir ve taşıyan kimse taşısa bile ücreti hak etmez. Bu görüş İmam Ahmed'in şarap hakkındaki: "Onu alıkoymak caiz değildir, dökülmesi vaciptir." sözüne kıyasladır. Ebu Talip'ten gelen rivâyete göre de şöyle demiştir: Bir kimse şarap ve domuzu bulunduğu halde müslüman olursa, şarabı dökülür ve domuzları serbest bırakılır. Zira

artık ona haram olmuşlardır. Domuzları öldürürse, bunda bir beis yoktur. İmam Ahmed onların alıkonulmasının caiz olmadığına hükmetmiştir. İbn Mansûr'dan gelen rivâyette de şu fetvâları zikredilmiştir: Bir müslümanın hıristiyana ait üzüm bağını beklemek üzere anlaşması caiz değildir. Çünkü asıl olan bu bağdan yetişen üzümlerin şarap yapılmasıdır. Başka bir maksatla yetiştirdiklerini bilirse, sözkonusu bekçilik mübahtır. Şarap taşımak üzere sözleşmekten de men olunmuştur. Bu görüşü el-Kâdî *et-Ta'lîk*'inde zikretmiş ve benimsemiştir. Arkadaşlarının çoğu da aynı görüştedir. Onların bu konudaki fetvâsı taşıma sözleşmesinin sahih olmadığı, taşıyanın ücret almayı hak etmediği ve ona ücret ödenmesine hükmedilmeyeceği yönünde olandır. Mâlik, Şâfiî, Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşü de budur. Tabiî bu, evine içmek için şarap, yemek için domuz taşıması, ya da hiçbir açıklama olmadan mutlak anlamda taşıması üzerine onunla anlaşması halindedir. Evindeki şarabı döktürmek için veya ölü hayvanı evinden uzaklara attırmak için anlaşırsa, bu caizdir. Çünkü yapılan iş mübahtır. Ancak ücret olarak ölü hayvanın derisi verilecek olursa sahih olmayıp emsal ücret (yani aynı işi yapan bir insanın alacağı normal bir ücret) hak eder. Şayet derisini soymuş ve almış olsa bile, sahibine geri verir. Şeyhimizin görüşü bu noktada olup Mâlik de aynı görüştedir. Şâfiî'nin de görüşünün böyle olduğu görülmektedir. Ebu Hanife'nin görüşüne gelince, o birinci rivâyetteki gibidir ki ona göre taşıma sözleşmesi sahih olup, taşıyanın ücretinin ödenmesine hükmedilir. Ebu Hanife'nin meseleyi ele alış şekli şöyledir: Taşıma konusu mutlak ise (yani şu veya bu eşyayı taşıma şartı yoksa) hak ettiği ücret, bizzat şarap taşımaktan dolayı olmaz. Bu yüzden onun zikredilip edilmemesi de birdir. Sirke ve zeytinyağı gibi bir şey taşıması da mümkündür. Bir kimse evini ya da dükkanını kilise olarak kullanılması veya meyhane yapılması için kiraya verirse Ebu Bekir er-Râzî'nin ifadesine göre, orada şarap satışı yapılmasının şart koşulması ile, kiraya verenin bunu bilmesi halinde şart koşulmaması arasında Ebu Hanife'ye göre herhangi bir fark yoktur ve bu kiralama sahihtir. Çünkü mal sahibi alacağı ücreti orada yapılacak iş sebebiyle hak ediyor değildir. Bunu şart koşsa bile durum değişmez, çünkü orada başka bir şeyi satmaya hakkı vardır. Evi de kilise olarak kullanmayabilir. Belli bir müddet için bu yerleri teslim etmesiyle ücretini almaya hak kazanır. Ücretin hak edilmesinde orada yapılacak işlerin bir etkisi yoksa, o işlerin zikredilmesiyle edilmemesi birdir. Tıpkı bir kimsenin içinde oturmak veya uyumak için bir yer kiralaması durumunda, oturup uyumasa da kira ücretine hak kazanılması gibi. Aynı şekilde bir kimsenin şarap, ölü eti ve domuz taşıması için tutulması sahihtir. Çünkü burada şart olan şarap

taşımak değildir, meyve suyu da taşısa ücretini almayı hak eder. Bu çeşit kayıtlar onlara göre geçersiz olup, sözleşmeler mutlak olarak yapılmış gibidir. Mutlak olarak yapılan sözleşmeler de onlara göre caizdir. Üzüm suyunu, onu şarap haline getirecek bir kimseye satmanın caiz olması gibi, kendisini tutan kimsenin günah sayılan bir iş yaptırma ihtimali bulunsa bile durum değişmez. Fakat fitne zamanında silah satışını mekruh görmüş ve demiştir ki: Çünkü silah çarpışmak için yapılmış olup başka bir için kullanılmaz.

Fakihlerin çoğunluğu Ebu Hanife'ye birinci mukaddimede karşı çıkmışlar ve şöyle demişlerdir: Mukayyed, mutlak gibi değildir. Ücrete hak kazandıran menfaat, üzerinde sözleşme yapılandır, o da haram kılınmış bir menfaattir. Sözleşme yapanın, işin cinsini değiştirme imkânına sahip olması sonucu değiştirmez. Daha sonra, mescid olarak kullanmak üzere bir ev kiralanması konusunda, bu kiralama üzerinde anlaşılan fiil karşılığında olmadığı gerekçesiyle onu ilzam etmişlerdir. Bununla birlikte Ebu Hanife, kira sözleşmesini namaz fiilini gerektirmesi dolayısıyla geçersiz saymıştır. Zira namaz, kira sözleşmesi dolayısıyla hak edilmez.

İmam Ahmed ve Mâlik'in arkadaşları da ikinci mukaddimede onunla tartışmışlar ve şöyle demişlerdir: Kiralayan kimsenin orayı haram kılınan bir iş için kullanacağı kuvvetle muhtemelse, kiraya vermek haram olur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.), şarap için üzüm suyunu sıkana ve sıktırana lânet etmiştir. Halbuki o şahıs sadece üzüm sıkmıştır. Ama bunu yaparken onun şarap için kullanılacağını bilirse lânete hak kazanmış olur.

Aynı zamanda bu işte Allah'ı kızdıran ve gazaplandıran bir konuya yardımcı olmak da vardır ki, bunu yapan lânetlenmiştir. Şeriatın esasları ve kâideleri bunun haram ve bu sözleşmenin bâtıl olmasını gerektirir. Bu konuda daha geniş açıklama, Hz. Peygamber'in (s.a.) 'ıyneyi (örtülü ribâ satışları) haram kılması ve o konuya terettüp eden cezadan söz edilirken gelecektir.

Şeyhimiz İbn Teymiye der ki: Doğruya en yakın gözüken İbn Musa'nın görüşüdür. Yani sözkonusu menfaat haram kılınan cinsten de olsa, ücretin ödenmesine hükmedilir. Fakat bu paranın yenmesi güzel değildir. Bu görüş İmam Ahmed'in kastettiği mânaya ve kıyasa daha yakındır. Zira Hz. Peygamber (s.a.) şarap suyunu sıkana, sıktırana, taşıyana ve kendisi için taşınan kimselere lânet etmiştir. Sıkan da, taşıyan da karşılığını almaları gereken bir iş yapmışlardır. Bu iş aslında kendisi haram olan işlerden değildir. Sıktıran ve taşıttıranın kasdına göre haram olur. Şarap yapacak kimseye üzüm veya üzüm suyu satmak da böyledir. Üzüm suyu

veya şarap müşterinin eline geçince, satıcının malı meccanen gitmez, bedeli ödenir. Burada da durum aynıdır. Sözleştiği işi yapan kimsenin bu hizmeti karşılıksız bırakılmayıp ücreti ödenir. Onu haram olan bir iş için kullanmak işverene ait bir durumdur. İşveren işçiye evdeki şarabı döktürmek veya kokusundan kurtulmak için ölü hayvanı çevreden uzaklaştırmak için tutmuş olsaydı bu sözleşme caiz olurdu. Sonra biz bu ücreti Allah hakkını ilgilendiren bir husustan dolayı haram kılıyoruz, işveren veya müşteriye ait bir haktan dolayı değil. Zina, livata, adam öldürme veya hırsızlık için tutulan kimseler böyle değildir. Çünkü bu işlerin bizzat kendisi haramdır. Bu mesele aynen ölü hayvan ve şarap satmaktır ki, onların bedellerinin ödenmesine hükmedilmez. Çünkü bu malların bizzat kendileri haramdır. Aynı şekilde o menfaatlerin bedellerinin ödenmesine hükmedilmez.

Şeyhimiz der ki: Bu gibi iş yaptırmalar ve şarap ya da ölü hayvan taşımak üzere adam tutmalar, ne tam sahih ne de tam fâsit olarak nitelenemezler. Bilâkis şöyle söylenebilir: Bu sözleşme iş yaptıran veya adam tutan açısından üzerine düşen bedeli ödemesinin vacip olması mânasında sahihtir. Aldığı bu ücretten yararlanmasının haram olması mânasında da çalışan açısından fâsittir. İslâm şeriatında bunun benzerini görmek mümkündür. İmam Ahmed'in bir hıristiyana ait üzüm bağını beklemenin mekruh olduğunu söylemesi bu noktada bir çelişkiye sebep olmaz. Çünkü biz de ona bu işi ve onun karşılığında alacağı ücreti hesaplıyoruz. Sonra —her hâlükârda bu işi yapmışsa— ücretinin ödenmesinin gerektiğine hükmediyoruz. Şayet böyle yapılmazsa, günahkârların bundan büyük menfaatler sağlayacağı muhakkaktır. Dinde günah sayılan bir işi yaptırmak için adam tutan, işlerini gördüren, sonra da ücretlerini vermeyen veya verdikleri ücretleri geri alan kimselere bundan daha büyük destek olur mu? Halbuki onlar böyle bir desteğe lâyık değillerdir. Hiçbir değeri olmayan işleri yapan fâhişe, şarkıcı veya ağıtçı gibi kimseler için durum böyle değildir. Çünkü onların ücretlerinin ödenmesine hükmedilmez. Şayet ücretlerini almışlarsa geri vermeleri mi gerekir, yoksa onu sadaka olarak mı verirler? Bu konu bütün tafsilatıyla anlatıldı ve biz doğru olanın geri vermenin gerekli olmadığı, o ücretin yenmesinin de güzel olmadığı yönünde olduğunu açıklamıştık.

Doğru olanı bulmakta başarılı kılan Allah'tır.

5 — Kâhinin Ücreti:

Dördüncü Hüküm: Kâhinin ücreti. Ebu Ömer b. Abdilber der ki: Kâhinin ücretinden maksadın, onun kehâneti karşılığında verilen şey

olduğu hususunda ihtilâf yoktur. Bu da bir malı bâtıl yoldan yemek demektir. Buradaki ücret kelimesinin Arapça orijinali olan (حلوان) kelimesinin asıl anlamı ihsân ve atiyyedir. Alkame, bu kelimeyi kullandığı bir beytinde şöyle söyler:

فمن رجل احلوه رحلي و ناقتي   يبلغ عني الشعر اذ مات قائله

"Söyleyeni öldüğü zaman benden bu şiiri başkasına ulaştıracak olan kimseye devemi ve üzerindeki takımı ihsan ederim."[16]

Kâhinin ücretinin haram kılınmasıyla, fala bakarak, yıldıza bakarak, taş, toprak, ok ya da başka âletler kullanarak veya âletsiz olarak herhangi bir şekilde gaybdan haber veren herkese verilecek ücretin haram olduğuna dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) kâhinlere gidilmesini yasak etmiş ve: "Kim arrâfa (geçmişten ve gelecekten haber verdiğini iddia eden kimseye) gider ve söylediğini tasdik ederse, Muhammed'e (s.a.) indirileni inkâr etmiş olur."[17] buyurmuştur. Hiç şüphe yok ki, Muhammed'in (s.a.) getirdikleri ile onların getirdikleri bir kalpte yanyana bulunmaz. Onlardan biri bazen doğru bile söylese yalanları daha çoktur. Onlara haber kaynaklığı görevi yapan şeytanlar insanları ifsat edebilmek için bazen de doğru haberler verirler.

İnsanların birçoğu, özellikle sefihler, cahiller, kadınlar ve bedevîler gibi aklen zayıf olanlar ve iman hakikatlerini bilmeyenler onlara inanır ve onları tasdik ederler. Bu insanlardan çoğu onlara aldanmakta, açıkça şirkini ve küfrünü izhar etseler bile onlar hakkında iyi düşünmeye devam etmekte, onları ziyaret edip dualarını istemektedirler. Bu hususta çok şey duyduk ve gördük. Bütün bunların sebebi o kimselerin ve benzerinin, Allah'ın peygamberini gönderdiği hak din ve hidayet yolu hakkında bilgi sahibi olmamalarıdır. "Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin ışık ve aydınlıktan nasibi yoktur."[18] Ashâbı-ı kirâm (r.a.), Hz. Peygamber'e (s.a.) onların (yani kâhinlerin) bazen kendilerine isabetli haberler verdiklerini söylemişler. O da onlara bunun şeytanlar tarafından vuku bulduğunu, bazen doğru sözler söylediklerini, bunların yanına yüz yalan kattıklarını[19] ve o doğru olan tek söz dolayısıyla bütün yalanlarının tasdik edildiğini haber vermiştir.

---

16. Dîvânu Alkame, s. 37. Lisânu'l-Arab (حلو) maddesi. Bu beytin Dabi' el-Bürcümi'ye ait olduğu rivâyet edilmektedir.
17. Ahmed, 2/429 . Ebu Hureyre hadisinden. İsnadı sahihtir. Hâkim (1/58) de sahih olduğunu söylemiştir.
18. Nûr, 24/40.
19. Buhârî, 78/117 ; Müslim, 2228. Âişe (r.a.) hadisinden.

Destan tertipleyenlere gelince, onlar şu unsurlardan yararlanmaktadırlar:

1- Kâhinlerin verdikleri haberler.

2- Ehl-i kitap arasında dolaşan ve eski kitaplarda naklonulan haberler.

3- Peygamberimizin (s.a.) topluca veya tafsilatlı olarak verdiği haberler.

4- Ashâbtan veya sonradan gelenler içerisinde keşfi açık olan kimselerin verdikleri haberler.

5- Herhangi bir küllî ya da cüzî işe uygun düşen rüyalar. Bunlardan cüzî olanlarını aynen zikrediyor, küllî olanını da tahmin, zan ve gerçek olan ya da gerçeğe yaklaşan karînelere dayanarak tafsilatlıca anlatıyorlardı.

6- Allah Teâlâ'nın yeryüzünde cereyan eden birçok hadiseye işaret eden, sebep olan veya delil teşkil eden ve insanların çoğunun bilmediği birçok ulvî eserleriyle istidlâl etmek. Allah hiçbir şeyi başıboş ve faydasız olarak yaratmamış, ulvi âlemle süfli âlemi birbirine bağlamış ve ulvisini süflisi üzerinde etkili kılmış, ama bunun aksine izin vermemiştir. Güneş de, ay da ne bir kimsenin ölümü ne de hayatı ile tutulurlar. Evet, onların tutulması yeryüzünde vuku bulan şer sebebiyledir. Bu yüzden Allah Teala, tutulmaları anında cereyan etmesinden korkulan şerrin defedilmesi için namaz, zikir, dua, tevbe, istiğfar ve köle âzad etmek gibi ibâdetler koymuştur. Bu ibâdetler şerrin sebeblerine karşı durur, onlara mukavemet eder ve onlardan güçlü olurlarsa şerri ortaya çıkaracak gerekçeleri defederler.

Allah Teala güneşin ve ayın hareketlerini, doğuş yerlerinde değişikliklerin olmasını sıcağın ve soğuğun, yaz ve kış aylarının ve bu aylara uygun düşen olayların cerayan etmesinin sebebi olan mevsimlerin meydana gelmesine vesile kılmıştır. Kim ayın ve güneşin hareketlerini dikkatlı ve itinalı olarak izlerse, ilerde bitkiler ve hayvanlar üzerinde olabilecek şeyler hususunda deliller bulabilir, bu durumlar bir çok köylü ve çiftçi tarafından bilinmektedir. Aynı şekilde gemi görevlileri de ayın, güneşin ve yıldızların hallerine bakarak ilerdeki hava durumu, rüzgarın yönü ve şiddeti gibi konularda, neredeyse hatasız denecek kadar doğru sonuçlar elde etmektedirler.

Tabibler de, ayın ve güneşin hallerinin insan tabiatı üzerindeki etkisi, onu bazı değişmelere hazır hale getirmesi gibi hususlarda tecrübe sahibidirler.

Destan tertip edenler bu gibi konulara ve eski müneccimlerden

devralmış oldukları bilgilere son derece özenle yapışır, sonra da bütün bunlardan, öncekilere benzeyen kıyaslar ve hükümler çıkarırlar. Allah'ın yeryüzündeki kanunu, hikmetinin gerektirdiği kanunlara göre cereyan etmektedir. Bu kanunlara göre bir şeyin benzerinin hükmü o şeyin benzerinin, aynısının hükmü de o şeyin aynısının hükmü gibidir. O insanlar zihin güçlerini kaza ve kaderle ilgili hükümlere, aralarındaki benzerliklere ve bunların sonuçlarına yöneltmişlerdir. Tıpkı şeriat âlimlerinin zihin güçlerini dînî hükümlere onlar arasındaki benzerliklere ve onların sonuçlarına uygun yönelttikleri gibi. Yaratma ve emir Allah Teâlâ'ya aittir. O'nun yaratması ve emri bozulmayan, sekteye uğramayan ve içinde çelişki bulunmayan bir hikmete dayanmaktadır. Buna göre kim, zihin ve düşünce gücünü bu âlemin sırlarını ve inceliklerini anlamak için sarfeder ve saatlarını bu yolda tüketirse, başkalarının bilemediği bir çok hususa nüfuz eder.

Meselâ, bu mevzuda bir çok bölümlerden yalnızca birini ele alıp incelemek kâfidir ki, o da rü'yâ tabiridir. İnsan bu konuya nüfuz eder ve bilgisini tamamlarsa çok garip noktalar elde edebilir. Bizler de, başkaları da bu konuda çok garip olaylar müşahede etmişizdir. Tabircinin, birbirinin peşisıra gelen doğru, hızlı ve yavaş hükümler verdiğini görmüşüzdür. Bu insanları dinliyenler, söylediklerinin gayb ilmi olduğunu zannetmişlerdir. Halbuki o, başkalarının bilmediği bir çok bilgilere sahip olmanın sonucudur. Hz. Peygamber (s.a.) zararı faydasından çok olması ya da uğraşanı şirke götürme ihtimali bulunması halinde bu konuyla uğraşmaktan ve malını bu uğurda harcamaktan men etmiş, imanın ifsadına sebeb olacak bu durumu haram kılmıştır. Rü'yâ tabiri ilmi ise böyle değildir. O bâtıl olmayıp haktır. Çünkü rü'yâ uyku ile ilgili bir vahye dayanmaktadır. Bu ise peygamberlik cüz'lerinden biridir. O sebeble rü'yâyı gören ne kadar sâdık olursa, rü'yâ da o kadar sâdık olur. Tabirci de ne kadar doğru, temiz ve bilgili olursa, yaptığı tabir de o ölçüde sağlıklı olur. Şeytan kardeşlerinden yardım alarak faaliyet gösteren kâhin ve müneccimlerse böyle değildir. Dürüst ve iyi kimseler ve kendilerini şeriatla kayıtlı görenler onların yaptıklarını yapmazlar. Bilâkis onlar, yalancılıkları, günahkârlıkları, Allah'tan, Rasûlü'nden ve dinden uzaklıkları ne kadar çok olursa sihirlerinin kuvvet ve tesiri de o kadar şiddetli olan sihirbazlara benzemektedirler. Şeriat ilmi ise bunun aksinedir. O ilimle uğraşan insanlar ne kadar sâdık ve dindar olurlarsa ilimleri ve nüfuz güçleri de o ölçüde kuvvetli olur.

Başarı Allah'tandır.

6 — Hacamatçının Ücreti:

Beşinci Hüküm: Hacamatçının kazancının habis (kirli)liği. Geçimini kan alarak veya kan çıkararak sağlayan herkes bu hükme dahildir. Tabib, kehhal (göz hekimi) ve baytar lâfız olarak da, mâna olarak da bu hükme dahil değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.) hacamatçının kazancının habis olduğuna hükmettiği ve sahibine, o kazancını devesine veya kölesine yedirmesini emrettiği bilinmekte[20]. öte yandan kendisinin hacamat yaptırdığı ve ücretini ödediği de sahih yoldan nakledilmektedir.[21]

Bu iki rivâyeti bir arada düşünmek birçok fakih için problem teşkil etmiş ve bazıları Hz. Peygamber'in (s.a) ücret vermesiyle birinci rivâyetin mensuh olduğunu zannetmişlerdir. Tahavî, bu görüşe sahip olanlardan biridir. Kûfeli'lerin köpek satmayı ve parasını yemeyi mübah görmelerini delillendirirken şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a) önce köpeklerin öldürülmesini emretmiş, sonra "Köpeklerden bana ne!" demiş, daha sonra da av köpeği ve çoban köpeği için ruhsat vermiştir. O zamanlar köpeklerin satışı ve onlardan yararlanmak haram idi. Onları öldüren, üzerindeki bir farzı eda etmiş oluyordu. Sonra bu hüküm neshedildi, onlarla avlanmak mübah kılındı. Böylece satışının caiz olması hususunda diğer yırtıcı hayvanlar gibi sayıldı. Bu konunun bir benzeri de Hz. Peygamber'in (s.a) hacamatçının kazancını yasaklaması ve "Hacamatçının kazancı habistir." buyurması, sonra da ona ücretini ödemesidir. İşte bu davranışı yasaklamasını ve haram kılmasını neshetmiştir.

Bu izah için söylenebilecek en basit söz, onun delilsiz bir iddia olduğu ve dolayısıyla kabul edilemeyeceğidir. Bizzat hadis-i şerifde bu iddiayı geçersiz kılacak ifade varken, bu izah yoluna nasıl gidilir? Hz. Peygamber (s.a) köpeklerin öldürülmüsini emretmiş, sonra "Köpeklerden onlara ne!" demiş, daha sonra da av köpeği için ruhsat vermiştir.

İbn Ömer der ki: Rasûlullah (s.a.) av köpeği veya çoban köpeğinin dışındaki köpeklerin öldürülmesini emretti.[22]

20. *Şerhu's-Sünne* (8/18)'de geldiği gibi İmam Mâlik, Ebu Mus'ab'dan rivayet etmiştir. Ebu Davud, 3422 ; Tirmizî, 1277 ; İbn Mâce, 2166 ; Ahmed, 5/436 . İbn Şihab ez-Zührî — İbn Mahisa (Benî Hârise'den) ve babası yoluyla gelen hadisten. İsnâdı sahihtir. İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'de (4/377), râvilerinin sika olduğunu söylemiştir. Aynı konuda Ahmed, 3/307, 381, Câbir b. Abdillah'tan bir rivayette bulunmuştur ve isnâdı sahihtir Aynı kaynakta Rafi b. Hadic'den de bir rivayet vardır, 4/141.

21. Malik, *el-Muvatta*, 2/974 ; Buhârî, 34/39 ; Müslim, 1577. Ebû Taybe Rasûlullah'tan (s.a.) kan aldı. Rasulullah(s.a.) da ona, bir ölçek hurma verilmesini emretti. Sahiplerine de onun haracının bir kısmını indirmelerini emretti.

Abdullah b. Muğaffel de şöyle der: Rasûlullah (s.a.) bize köpekleri öldürmeyi emretti. Sonra "Köpeklerden onlara ne!" buyurdu. Daha sonra da av ve çoban köpeği için ruhsat verdi. [23] Her iki hadis de Müslim'in *Sahih*'inde mevcuttur. Bu da göstermektedir ki, av ve koyun köpeği için ruhsat verilmesi, öldürülmelerinin emredilmesinden sonradır. Rasulullah'ın (s.a.) parasını haram kıldığı köpek, beslenmesine izin verdiği köpektir. Öldürülmesini emrettiği köpeğin değil, bu köpeğin parasının habîs (kirli) olduğunu haber vermiştir. Zira öldürülmesi emrolunan köpek hayatta kalmaz ki onun parasının hükmünün bilinmesine ihtiyaç olsun. Aynı zamanda alınıp satılması gibi bir âdet de gelişmemiştir. Halbuki beslenmesine izin verilen köpek böyle değildir. Onun parasının hükmünün bilinmesine olan ihtiyaç, diğerinden daha şiddetlidir.

Bu konuyu açıklayan hususlardan biri de şudur: Hz. Peygamber (s.a.), insan nefsinin arzu etmesi sonucu uğrunda para harcanan dört şeyi zikr etmiştir ki, bunlar zina eden kadın, kâhin, hacamatçı ve köpek satıcısıdır. Nasıl olur da hadisin son kısmı âdeten alınıp satılmayan köpeklere hamlonulur da alınıp satılması âdet olan köpekler hariç tutulur? Bu, imkansızlığı apaçık olan bir durumdur. Konu böylece açıklanınca, yukarıda benzetilen konuda zikredilen hacamatçının aldığı ücretin habîs olmasının nesholunduğu şeklindeki ifadenin fâsit olduğu ortaya çıkmış oldu. Hatta o konudaki nesih iddiası daha uzak bir iddiadır.

Hz. Peygamber (s.a.) hacamatçıya ücretini vermesine gelince, bu davranışı "Hacamaççının kazancı habîstir." sözüyle çelişmez. Çünkü "verilmesi habîstir" dememiştir. Ücretinin verilmesi ise ya vacip, ya müstehap ya da caizdir. Habîsliği ise alana nisbetle ve alanın da yemesine nisbetledir. Bu durumda onun kazancı habîs olur. Tabîî bundan dolayı haram olması gerekmez. Hz. Peygamber (s.a.) soğan ve sarmısağı habîs diye adlandırdığı halde, yenilmeleri mübahtır. Hz. Peygamber'in (s.a.) ücretini vermesi, değil o ücretin yenmesinin güzel olmasını, helâl olmasını bile gerektirmez. Zira Rasûlullah (s.a.) bir hadisi şerifte: "Ben bir adama bir ihsanda bulunurum, o da bu ihsan, koltuğunun altında bir ateş parçası olarak çıkar."[24] buyurmuştur. Hz. Peygamber müellef-i kulûba, zengin oldukları halde zekât ve ganimet malından vermekteydi. Bundan maksat İslâm'a sarılma ve itaat edilmesi gerekenlere her halukârda itaat etmelerini sağlamaktı. Bu şahısların

22. Müslim, 1571.
23. Müslim, 270 ; Ebû Dâvûd, 74.
24. Ahmed, 3/4, 16. Ebû Said el-Hudrî hadisinden. Senedi sahihtir.

yanlızca ihsan edildikleri zaman itaat etmeleri helâl değildir, bilâkis gerektiği her yerde karşılıksız olarak bu bağlılığı göstermeleri vaciptir.

Şeriat prensibleri arasında şu husus herkesçe bilinir. Bir sözleşme ve itaat konusu, taraflardan biri için caiz, müstahap veya vacip olurken, diğer taraf için mekruh veya haram olabilir. Bu durumda itaat etmesi veya bir şeyler vermesi gereken tarafa vermesi vacip olurken, alan tarafa da o şeyi alması haram olur.

Kısacası, hacamatçının ücretinin habîsliği soğan ve sarmısağın habis sayılması gibidir. Ancak birinin kokusu habîs (pis), diğeri ise ise kazancı sebebi ile habîstir.

"Kazançların en güzeli ve en helâli hangisidir?" diye sorulacak olursa şöyle cevap verilir: Bu konuda fakihlerin üç görüşü vardır:

1) Ticaret yoluyla elde edilen kazanç.

2) Hacamat vb. gibi âdî işlerin dışındaki el işleri.

3) Ziraat.

Bu görüşlerin her birini diğerine üstün kılacak aklî ve naklî delliller zikredilebilir. Fakat en çok tercihe şâyan olan, Rasûlullah'ın (s.a.) kazancına vesîle kılınan ganimet alanların kazancı ve Şâri'in lisanı üzere onlara mübah kılınan şeylerdir. Kur'an-ı Kerim'de bu kazancın övgüsü başka kazançlardan daha sık gelmiş, bu kazanç yolunu seçenler de başkalarının görmediği övgüye lâyık görülmüşlerdir. Bu yüzden Allah Teâlâ yaratılmışların en hayırlısı nebi ve rasûllerin sonuncusu olan Hz. Muhammed (s.a.) için bu kazancı seçmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.) bu konuda şöyle buyurduğunu görmekteyiz: "Kıyametin önüsıra kılıçla gönderildim, tâ ki ortağı bulunmayan tek Allah'a ibadet edilsin. Rızkım mızrağımın gölgesinde kılınmıştır, zillet ve aşağılanma da emrime karşı çıkanlar içindir."[25] Bu, izzetle, şerefle ve Allah düşmanlarını kahrederek alınan bir rızık olup Allah'a en sevgili gelenidir. Başka birinin kazancı buna denk olamaz.

Allah en iyi bilendir.

7 — Döl Ücreti:

(Hz. Peygamber'in (s.a.) Erkek Hayvana Dişi Hayvanı Dölletmenin Satışı Konusundaki Hükmü)

Buhârî'nin *Sahih*'inde İbn Ömer'in rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.) erkek hayvana dişiyi dölletme ücretini yasaklamıştır.[26]

Müslim'in *Sahih*'inde Câbir'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber

25. Buhârî, 37/21.
26. Buhârî, 37/21.

(s.a.), erkek hayvanın çiftleşmesinin satışını yasaklamıştır.[27]

İkinci hadis birincinin açıklaması mahiyetindedir. Hayvan çiftleşmesinin ücretinin satış olarak isimlendirilmesi ya burada esas maksadın hayvanın erlik suyu olması ve paranın bizzat o su karşılığında ödenmesidir ki, alış-verişin hakikatı da budur, ya da hayvanın o iş için kiralanması bu şekilde adlandırılmıştır. Çünkü o bir muâvaza (bedelli) akdidir ki, bu da beyu'l-menâfi' (menfaatlerin satışı)dır. Âdet gereği, o günkü insanlar erkek hayvanı çiftleşmesi için kiralıyorlardı. İşte yasaklanan da budur. Bu konuda yapılan sözleşme ister kiralama ister alış-veriş olsun bâtıldır. İmam Ahmed, Şâfiî, Ebu Hanife ve arkadaşlarının da içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir.

Ebu'l-Vefâ b. Âkîl der ki: Bana göre caiz olma ihtimali vardır. Çünkü o, erkek hayvanın menfaatleri ve dişi hayvanın üzerine çıkması konusunda yapılan bir sözleşmedir ki, esas menfaat bu olup, erlik suyu buna tâbi olarak gelir. Genellikle de erkek hayvanın dişisi üzerine çıkmasından sonra bu su meydana gelir. Bu durumda çocuğun karnına süt gitmesi için bir süt anne ile yapılan sözleşme gibi mütâlaa edilir. Bir kimse bir arazi kiralasa ve orada da bir kuyu bulunsa, kuyudaki su araziye tâbi olarak anlaşmaya girer. Umûmî bir kâide olarak malûmdur ki, asıl için hoşgörülmeyen bazı şeyler tâbi durumda olduğu zaman hoşgörülebilir.

İmam Mâlik'ten bu akdin caiz olduğu nakledilmiştir, ama arkadaşları meseleyi tafsilatlı olarak zikretmişlerdir. *el-Cevâhir*[28] adlı eserin müellifi "Şâri'in yasaklaması yönünden akdin fâsit olması bâbı"nda der ki: Bunlardan biri de erkek hayvanın çiftleşmesinin satışıdır. Buradaki yasak, erkek hayvanın dişisini gebe bırakması için kiralanmasına hamlolunur ki, sözleşme fâsittir. Çünkü bu elde olmayan bir durumdur. Şayet erkek hayvanın dişisi üzerine belli sayıda çıkması üzerine anlaşılırsa bu caizdir. Çünkü bu malûm hem de mümkün olan bir durumdur.

Doğru olan, bu konunun mutlak olarak haram kılınması ve

27. Müslim, 1565, 35.
28. Müellifi Camâluddin Abdullah b. Muhammed Abdullah b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî el-Mısrî'dir. Yaşadığı asırda Mâlikî mezhebinin şeyhi olarak kabul edilmiş, fazilet ve marifet sahibi bir kimse olarak tanınmıştır. Ömrünün sonlarına doğru hacca gitmiş ve fetvâ verme işini bırakmıştır. Dimyat'ta H. 616 senesinde vefat etmiştir. Bu eserini Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinin tertibine uygun olarak hazırlamıştır. İbn Hallikân der ki: Eser, onun ilim ve fazilette ulaştığı noktayı göstermektedir. Mısır'daki Mâlikîler güzelliği ve faydası dolayısıyla bu eseri elkitabı yapmışlardır. (Bk. *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/61 ; *el-Bidâye*, 13/86 ; *Şezerâtu'z-Zeheb*, 5/69)

sözleşmenin de her hâlükârda fâsit olmasıdır. Ancak burada bu ücret alana haram olur, verene olmaz. Çünkü veren, malını ihtiyaç duyduğu mübah bir konuda harcamıştır. Tıpkı hacamatçı meselesinde ve süpürgecinin ücreti konusunda olduğu gibi bundan men olunmazlar. Hz. Peygamber (s.a.) alışmış oldukları erkek hayvanı çiftleşmesi için kiralamayı onlara yasak etmiş, bunu da "çiftleşmesinin satışı" olarak isimlendirmiştir. Onun sözünü, o gün için geçerli bir âdet olandan başka bir mânaya hamletmek ve Hz. Peygamber'in (s.a.) nehyetmekten kastettiği o günkü uygulamayı açıklamasız bırakmak caiz değildir. Herkesçe bilinmektedir ki, hayvanı kiralayanın amacı onun dişisi üzerine belli sayıda çıkması değil, bunun sonucu ve semeresidir. Parayı bunun için ödemektedir. Konunun haram kılınmasının çeşitli illeti (yani bu hükme etki eden sebepler) vardır:

1) Üzerinde sözleşme yapılan konu, teslimi elde olan bir şey değildir. Bu yönüyle kaçan köleyi kiralamaya benzemektedir. Çünkü bu durum tamamen erkek hayvanın isteğine ve şehvetine bağlıdır.

2) Sözleşmeden maksat, hayvanın suyudur. Bunun ise, tek başına anlaşma konusu olması caiz değildir. Çünkü cinsi ve miktarı meçhuldür. Süt annenin durumu böyle değildir. Zira o bir insanın iyiliğini (bakımını) üstlenmiştir ki, buna hiçbir şey kıyas edilmez. Denebilir ki —Allah en iyi bilendir— bu konuyu yasak etmek şeriatın güzelliklerinden ve kemâlindendir. Çünkü erkek hayvanın suyunu para ile satmak ve bunu sözleşmeye konu yapmak akıllı insanlar nezdinde çirkin bulunmuş, bunu yapanlar da gözden düşmüşlerdir. Allah Teâlâ kullarının özellikle müslümanların fıtratını (yaratılışını), güzelin ve çirkinin ölçüsü kılmıştır. "Müslümanların güzel olarak gördükleri şey Allah katında da güzel, çirkin buldukları şey ise Allah katında da çirkindir."[29]

Bütün bunların yanısıra hayvanın erlik suyunun hiçbir kıymeti yoktur ve karşılığında bir şey beklenen nesnelerden değildir. Bu sebeple bir kimsenin erkek hayvanı başka birinin dişi hayvanının üzerine çıkıp onu gebe bıraksa, doğacak yavru dişi hayvan sahibinin olur. Çünkü erkek hayvandan ayrılan sadece sudur, onun da hiçbir kıymeti yoktur. Her yönüyle mükemmel olan bu şeriat çiftleşmenin bir bedel karşılığında satılmasını haram kılmıştır ki, neslin çoğalmasına ihtiyaç duyulan böyle bir konuda insanlar meccânen bu imkândan yararlansınlar. Tabiî, erkek hayvan sahibinin zararına sebep olmamak esastır. Şeriatın güzelliklerinden biri de bu imkânın meccânen olmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.): "Aygırın ve süt kovalarının ödünç olarak verilmesinin onların

29. Bu söz İbn Mes'ûd'a ait olup, *Müsned*'de rivâyet edilmiştir. (1/379). Merfû olarak rivâyeti sahih değildir.

haklarından sayıldığını[30] buyurmuştur. Bu konu, karşılıksız olduğu takdirde yasaklanması, insanlara zarar verecek haklardandır. Bu yüzden şeriat bu hakkın karşılıksız olarak kullanılmasını gerekli görmüştür.

Soru: Dişi hayvan sahibi erkek hayvan sahibine bir hediye verse veya ikramda bulunsa onu alabilir mi?

Cevap: Eğer gizli bir şart koşma veya bedel isteme şeklinde olursa, alması helâl olmaz. Değilse almasında bir beis yoktur. İmam Ahmed ve Şâfiî'nin arkadaşları derler ki: Erkek hayvan sahibine, kira ücreti olarak değil, hediye veya ikram olarak bir şey verilmesi caizdir. Arkadaşlarımız bu konuda Enes'in (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.) rivâyet ettiği şu hadisi delil olarak zikretmişlerdir: "İkram olarak verilirse bir mahzuru yoktur." *el-Muğni* müellifinin kaydettiği bu hadisin kim tarafından tahric edildiğini ve durumunu bilmiyorum. İbnu'l-Kâsım'ın rivâyetine göre İmam Ahmed bunun aksine hükmetmiştir. Kendisine: "Yasaklanmış olsa da hacamatçıya verildiği gibi verilemez mi?" diye sorulduğunda şöyle demiştir: Hz. Peygamber'den (s.a.) hacamatçıda olduğu gibi, bu meselede herhangi bir şey verdiğine dair bir bilgi ulaşmamıştır.

Arkadaşlarımız İmam Ahmed'in sözünün zâhiri mânasına hamledilmesi veya te'vil edilmesi konusunda ihtilâf etmişlerdir. el-Kâdî zâhiri mânasına hamledip, aklın da bunu gerektirdiğini, ancak bunun hacamatçıda terkedilip geri kalan konularda kıyasın gerektirdiği hal üzere kaldığını söylemiştir. Ebu Muhammed de *el-Muğnî*'de: İmam Ahmed'in sözü takvâya hamledilir, haram kılma yönüne değil. Caizdir demek insanlara şefkat ve kıyasa uygunluk bakımından daha evlâdır, demektedir.

---

30. Müslim, 988. Câbir (r.a.) hadisinden.

C) Hz. PEYGAMBER'İN (s.a.) İNSANLARIN ORTAKLAŞA KULLANDIKLARI SUYUN SATIŞINI YASAKLAMASI KONUSUNDAKİ HÜKÜMLERİ

1 — Genel Olarak:

Müslim'in *Sahih*'inde Câbir'den (r.a.) şu hadis nakledilmiştir: "Rasûlullah (s.a.) suyun fazlasını satmayı yasaklamıştır."[1]

Yine aynı kaynakta ve aynı sahâbiden şu rivâyet gelmektedir: Hz. Peygamber (s.a.) erkek hayvanın çiftleşmisini satmayı, suyu ve zirâat yapmak için araziyi satmayı yasakladı. Rasûlullah (s.a.) işte bunları yasakladı."[2]

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Ebu Hureyre'den (r.a.) rivâyet ettikleri hadis de şöyle: Hz. Peygamber (s.a.) buyurdu ki: "Sonuç otun menedilmesine varacağı için suyun fazlası yasaklanmaz." Aynı hadis şu lâfızla da rivâyet edilmiştir: "Suyun fazlasını başkasından esirgemeyin, zira sonunda otu menetmiş olacaksınız." Buhârî'nin bazı yollardan yaptığı rivâyet ise şu şekilde: "Suyun fazlasını başkasından esirgemeyin, zira sonunda otun fazlasını menetmiş olacaksınız."[3]

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Amr b. Şuayb —babası — dedesi

1. Müslim, 1565.
2. Müslim, 1565, 35.
3. Buhârî, 42/2 ; Müslim, 1566.

yoluyla Hz. Peygamber'den (s.a.) şu hadis rivâyet edilmektedir: "Kim suyunun ve otunun fazlasını başkasından menederse, kıyamet gününde Allah da ondan fazlını (ihsanını) meneder."[4]

İbn Mâce de *Sünen*'inde Ebu Hureyre'den (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.) şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "Üç şey başkasından esirgenmez: Su, ot ve ateş."[5]

Yine aynı kaynakta İbn Abbas (r.a.) yoluyla gelen bir rivâyette Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle söylediği kaydedilmektedir: "Müslümanlar üç şeyde ortakdırlar: Su, ateş ve ot. Bunların parası da haramdır."[6]

Buhârî'nin *Sahîh*'inde Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Üç şahıs vardır ki, Allah kıyamet gününde onlara bakmaz, onları temize çıkarmaz ve onlar için çok elîm bir azap vardır. (Birincisi) yol üstünde ihtiyacından fazla suyu olan ve bunu başkalarından men eden kimse, (ikincisi) devlet başkanına yalnız dünya metâı için bîat etmiş olup devlet başkanı ona dünyalık verirse hoşlanan, vermezse öfkelenen kimse, (üçüncüsü) satılık malını ikindiden sonra (pazara) çıkaran ve: Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki, ben bu mala şunu şunu verdim, diyen ve (bu yemininden dolayı) müşterinin kendisini tasdik ettiği kimsedir: Daha sonra Rasûlullah (s.a.): "Hakîkat Allah'a olan ahidlerine ve yeminlerine bedel, az bir bahayı satın alanlar..."[7] âyetini okudu.[8]

Ebu Davud'ın *Sünen*'inde Büheyse'nin şöyle söylediği rivâyet edilmektedir: "Babam Peygamber'den izin istedi. (Kendisine izin verilince) ona yaklaşmaya başladı. Sonra dedi ki: "Ey Allah'ın Peygamberi! Menedilmesi helâl olmayan şey nedir?" Hz. Peygamber (s.a.): "Su." dedi. (Babam tekrar): "Ey Allah'ın Peygamberi! Menedilmesi helâl olmayan şey nedir?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.): "Tuz." dedi. (Babam üçüncü defa): "Ey Allah'ın Peygamberi! Menedilmesi helâl olmayan şey nedir?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.) de buyurdu ki: "Hayır yapman senin için hayırlıdır."[9]

---

4. Ahmed, 2/179, 183, 221. Senedi hasendir.
5. İbn Mâce2473. İsnadı sahihtir. Busirî de ez-Zevâid'de sahih olduğunu söylemiştir (vr. 173).
6. İbn Mâce, 2472. Senedinde Abdullah b. Harâş vardır ki metrûktur. Ancak bir önceki hadis ve Taberânî'nin hasen bir senetle rivâyet ettiği hadis bu babta yeterlidir. Taberânî'nin hadisi et-Telhîs'de (3/65) İbn Ömer'den rivayet edilmiştir ve şöyledir: "Müslümanlar üç şeyde ortaktır: Su, ot ve ateş." Ebu Davud, 3477. Ebu Hıdâş Hıbbân b. Zeyd eş-Şer'abî ve bir sahâbî yoluyla yaptığı rivayette şöyle demektedir: "Rasûlullah (s.a.) ile beraber üç kere savaşa katıldım. Onu şöyle söylerken duyuyordum: "Müslümanlar üç şeyde ortaktırlar: Ot, su ve ateş." Râvileri sikadır.
7. Âl-i İmrân, 3/77.
8. Buhârî, 42/6.

Allah suyu insanlar ve hayvanlar arasında müşterek olarak yaratmış, onların hepsinin içeceği kılmıştır. Suyun başında bulunsa da, orada ikamet etse de, hiç kimse diğerinden daha özel olamaz. Ebu Ubeyd'in zikrettiğine göre Hz. Ömer (r.a.) şöyle buyurmuştur: "Yoldan geçen, su başında ikamet edenden daha çok hak sahibidir."[10]

Ebu Hureyre de: "Yolcu ilk içendir." demektedir.

Ancak suyu kırbasına veya herhangi bir kabına dolduran kimse hadiste zikredilmemiştir. Bu durumda su da mülk edinilen, sonra satılmak istenen odun, ot ve tuz gibi mübah mallar gibidir. Hz. Peygamber (s.a.) buyurmuştur ki: "Sizden birinizin ipini alması, sırtında odun getirip satması, böylece Allah'ın, onun izzet-i nefsini koruması, verseler de vermeseler de insanlardan dilenmesinden daha hayırlıdır."[11] Bu hadisi Buhârî rivâyet etmiştir.

Hem Buhârî'nin hem de Müslim'in *Sahih*'lerinde Hz. Ali'den (r.a.) şu hadis rivâyet edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.) ile beraber bana, Bedir savaşı ganimetlerinden yaşlı bir deve düştü. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.) bana yaşlı bir deve daha verdi. Bir gün üzerlerine satmak maksadıyla izhir (Mekke ayrığı) yüklemek için her ikisini de Ensâr'dan bir adamın kapısı önünde çökerttim..."[12] Sonra hadisi söyledi. Bu, mübah olan alınıp sahiplenildikten sonra satılan ot ve odun hakkındadır. Aynı şekilde balık ve diğer mübah şeyler de böyledir. Yasaklama getirilen hususlar bunlar değildir. Aynı zamanda herkesin müşterek olarak kullandığı büyük nehirlerin suyu da yasaklanan şeylerden değildir. Çünkü onların başkalarından men edilmesi mümkün değildir. Yasaklanan şeyler şunlardır:

2 — Yağmur ve Kuyu Suları:

Bunlardan biri, mübâh bir yerde toplanan yağmur sularıdır. Bu sular herkesin hakkı olup, hiç kimse, biri diğerinden daha çok hak sahibi değildir. Ancak ileride inşaallah anlatılacağı gibi, bulunduğu yerin suya yakın olması halinde bir istisnâ vardır. Bunun dışında bu çeşit suyun satılması ve başkalarından yasaklanması helâl değildir. Yasaklamaya kalkışan, Allah'a âsi olup, O'nun azabına çarptırılır ve rahmetinden mahrum kalır. Çünkü o başkalarını kendine ait olmayan bir nimetten mahrum bırakmıştır.

9. Ebu Davud, 1669. Ravilerinden bazıları meçhuldür. *Emvâl*, s. 374.
10. *Emvâl*, s. 375.
11. Buhârî, 24/51. Zübeyr b. Avvâm hadisinden.
12. Buhârî, 42/12 ; Müslim, 1979.

Soru: Bir kimse kendisine ait olan bir arazide kuyu açar veya çukur kazar ve suyu orada toplarsa o suya sahip olabilir mi?

Cevap: Onun bu suya başkalarından çok hak kazandığında şüphe yoktur. Bir kimsenin kendi arazisinde su çıktığı, ot ve maden bulunduğu zaman, onun ve hayvanlarının içeceği miktardan fazla da olsa, başkalarına vermek mecburiyetinde değildir. İmam Ahmed'in fetvâsı bu şekildedir. Bu durum Hz. Peygamber'in (s.a.) tehdit ettiği konuya girmez. Çünkü o suyun fazlasını yasaklayan kimseyi tehdit etmiştir. Sözkonusu durumda fazlalık yoktur.

3 — İhtiyaç Fazlası Sular:

Kendi ihtiyacından, hayvanlarının ve ziraatinin ihtiyaç duyduğu miktardan artar, kendisi gibi bir insan veya onun hayvanları ihtiyaç içinde olurlarsa, suyu karşılıksız olarak verir. Her bir kimse suya gelip hem kendisi içer, hem de hayvanlarını sulayabilir. Ne sahibi buna engel olabilir ne de diğer insanların ücret ödemesi gerekir. Peki kuyudan su çekmek için gerekli olan ip, kova ve makara gibi âletleri de meccanen vermeli mi, yoksa karşılığında ücret alabilir mi? İmam Ahmed'in arkadaşlarının ihtiyaç halinde bir eşyanın ödünç verilmesinin vacip olması konusunda iki ayrı görüşleri vardır. Bunlar içerisinde delil yönünden en açık olanı vacip olmasıdır.

İmam Ahmed bu hükmün ancak açık alanlar için geçerli olduğunu, bina gibi kapalı yerlerde su varsa, oraya sahibinin izni olmaksızın girilemeyeceğini söylemiştir. Suyun fazlasının başkasına ziraat için de verilmesinin gerekip gerekmediği konusunda da iki görüş vardır. Her iki görüş de İmam Ahmed'den rivâyet edilmektedir.

Birincisi: Gerekmez. Bu aynı zamanda İmam Şâfiî'nin görüşüdür. Çünkü ziraî mahsulün kendisinde bir hürmet (yani helak olmaya terkedilmesinin haram olma durumu) yoktur. Bu yüzden de, hayvanların aksine, sahibinin ziraî mahsulü sulaması vacip değildir.

İkincisi: Gerekir. Bu görüş sahipleri daha önce geçen hadislerle, onların umûmuyla ve Abdullah b. Ömer'den gelen şu rivâyetle delil getirmişlerdir: el-Vehat'taki arazisinin işlerini yürüten kâhyası kendisine bir mektup yazarak arazisini suladığını ve suyun arttığını, bunun da otuzbin dirheme istendiğini bildirdi. Bunun üzerine kâhyasına cevap yazan Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle dedi: "Kendi sıran geldiğinde arazini sulayınca suyu senden sonra gelene ver. Bunu yaparken en yakından başla. Ben Rasûlullah'ın (s.a.) suyun fazlasının satılmasını yasakladığını

işittim.[13]

Bu görüşün sahipleri derler ki: Ziraat mahsullerini sulamamak onları helak etmek demektir. Bu ise hayvanları helak etmek gibi haramdır. "Gerekmez" diyenlerin "Kendisinde bir hürmet yoktur." sözlerinin cevabı ise: "Sahibinin hürmeti vardır." şeklindedir. Malının helâkine sebep olmak caiz değildir. Sonra sizin "hürmetinin olmadığı" yolundaki iddianızı kim kabul eder? Ebu Muhammed el-Makdisi der ki: Hürmetinin olmadığını söylemenin men edilmesi ihtimal dahilindedir. Çünkü malı zayi etmek yasaklanmıştır. Telef edilmesi haram kılınmıştır. Bu ise, hürmeti olduğunu gösterir.

Soru: Arazisinde veya evinin içinde bulunan bahçesinde bir kuyu ya da kaynak suyu olsa bu su, o araziye veya bahçeye tâbi olarak onun malı sayılır mı?

Cevap: Kuyunun kendisi ve kaynak suyunun bulunduğu yer onun malıdır. Suya gelince, o konuda iki görüş vardır ki, bu görüşler İmam Ahmed'den ve İmam Şâfiî'nin arkadaşlarından da nakledilmiştir:

Birincisi: Onun malı sayılmaz. Çünkü o su toprağın altından akıp onun toprağına çıkıyor. Bu haliyle aynen, onun toprağına akan ırmak gibidir.

İkincisi: Onun malıdır.

"Biri arazi sahibi, diğeri de su sahibi iki kişi ziraat işinde ortaklık yapsalar çıkan mahsul ikisi arasında paylaştırılır mı? sorusuna İmam Ahmed: "Paylaşmalarında bir mahzur yoktur." diye cevap vermiş, Ebubekir de bu görüşü tercih etmiştir.

Sahipli arazilerde bulunan katran, petrol (metindeki "naft" kelimesi, kitabın müellifinin yaşadığı asrı gözönüne alarak düşünmeli), mumya ve tuz gibi sıvı madenler de su hükmündedir. Aynı şekilde bir kimsenin arazisinde biten otlar için de, su için zikredilen iki görüş geçerlidir. Hanbeli mezhebinde kabul edilen görüşe göre bu su kimsenin malı olmaz. Yukarıda sayılan madenler de öyle. İmam Ahmed der ki: Suyun satışını kesinlikle hoş bulmuyorum. el-Esrem der ki: Ebu Abdullah'a şöyle bir soru sorulduğunu duydum: "Bir kavmin bulunduğu bölgede bir nehir vardı ve hisselerine göre anlaşma gereğince biri bir gün, biri iki gün arazilerini suluyorlardı. Bir gün benim siram geldiğinde suya ihtiyacım olmazsa, onu para karşılığında kiraya vereyim mi?" Ebu Abdullah dedi ki: "Bilmiyorum. Ancak Hz. Peygamber (s.a.) suyun satılmasını yasaklamıştır." Ona: "Satmıyor, yalnızca kiraya veriyor." denildiğinde şu

13. Ebu Ubeyd, *Emvâl*, s. 379, 380. el-Vehat Tâif'in köylerinden biridir. Abdullah b. Amr el-Âs'ın orada büyük bir üzüm bağı bulunmaktaydı. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde rivayet ettiğine göre Muâviye orayı ondan almak istemiş, fakat Abdullah b. Amr bunu reddetmiş, hatta onunla savaşmayı bile göze almıştı.

cevabı verdi: "Konuyu hoş göstermek için hile yapıyorlar. Bu dedikleri satıştan başka nedir?"

İnsanların suyun kullanılmasında ortak olduklarını gösteren hadisler de satışının yasak olduğunu gösteren açık bir delildir. İmam Ahmed'e sorulan mesele, Şam bölgesinde yaşayan insanların sıkça karşılaştıkları meselelerden biridir. Arazilerin ve bahçelerin nehir suyundan bir payı bulunuyor, sahipleri o payı alıyor ve üzerine evler veya dükkanlar yapıp suyunu kiraya veriyorlardı. İmam Ahmed bu konuda önce duraksadı. Sonra Hz. Peygamber'in (s.a.) suyun satışını yasakladığını söyleyerek cevap verdi. "Bu bir kiralamadır." denince de: "Bu hile yollu bir adlandırmadır, lâfzı hoş gösterir, ancak sözleşmenin esası satıştır. Şeriatın esasları bu bu suyun satışını yasaklamıştır. Su sahibinin yalnızca, arazisini sulamakta öncelik hakkı vardır. Suya ihtiyacı kalmayınca onu pazara çıkarması caiz değildir. Çünkü ondan sonra gelen ihtiyaç sahibi o suya daha lâyıktır. Bu tıpkı bir madenin yanında konaklayıp ordan ihtiyacı kadarını alan kimse gibidir ki, o adamın geri kalanını satması caiz değildir."

Aynı şekilde herhangi bir yere önceden gelip oturan kimse, orada oturduğu sürece, orada oturmaya başkalarından daha çok hak sahibidir. Oraya ihtiyacı kalmayınca kiralamak isterse caiz olmaz. Sahipsiz bir araziye başkalarından önce hayvanlarını götüren kimse de, hayvanları orada bulunduğu sürece daha çok hak sahibidir. Oradan ayrılacağı zaman, kalan otları satmaya kalkışırsa, bu onun hakkı değildir. Su da aynen böyledir. Toprağından ayrılınca onun o suda hiçbir hakkı kalmaz ve aynen arazisinde yetişmeyen ve kendisine ait olmayan ot durumunda sayılır.

Soru: Sizin verdiğiniz örneklerle bu mesele arasında fark vardır. Zira su kendi arazisinden çıkmakta ve o arazinin menfaatlerinden biri olmakta ve diğer menfaatleri gibi onun malı sayılmaktadır. Verdiğiniz örneklerde zikri geçen hiçbir mal onun malı değildi. O örneklerde ancak yararlanma (intifâ') ve öncelik hakkı sözkonusu idi.

Cevap: Bazılarının suyun satışına cevaz vermelerine ve onu arazisine ait haklardan bir hak olarak kabul etmesine sebep olan espri budur. Bu anlayıştan dolayı, arazisini içindeki su ile birlikte pazarlayabileceği gibi, sadece suyunu da pazarlayabilir, denilmiştir. Bu görüşe şu cevap verilir: Arazisinin hakkı, yararlanma konusundadır, yoksa Allah'ın insanlar arasında ortak olarak ihsan etmiş bulunduğu suyun mülkiyeti konusunda değildir. Aynı zamanda ona yararlanmada öncelik tanınmıştır. Şeriatın esasları, hikmeti ve kamu yararını gözetmesi de bu

görüşü gerektirmektedir. Buna göre bir kimse izinsiz olarak arazisine girip suyundan alsa o suya sahip olur. Çünkü o aslen mübah olan bir şeydir ve arazisinde bir kuş yuva yapmış, bir ceylan oraya girmiş veya bir balık kenara vurmuş da o da girip onu almış gibi sayılır.

Soru: Arazi sahibi başkasının arazisine girmesine engel olabilir mi, başkasının oraya izinsiz girmesi caiz midir?

Cevap: Bazı arkadaşlarımız bir şey almak için izinsiz olarak girmenin caiz olmadığını söylemişlerse de, bu görüşün ne Şâri'in ne de İmam Ahmed'in sözünde bir dayanağı yoktur. Bilâkis İmam Ahmed sahipli bir arazide hayvan otlatmanın caiz olduğuna fetvâ vermiştir. Başka bir maksatla girmek ise yasaktır. Doğru olan görüş, bir kimsenin, alması mümkün olan şeyleri almak için girmesinin caiz olmasıdır. Çünkü genellikle arazinin sahibini bulup izin istemek imkân dahilinde olmayabilir. Bazen su içmeye, hayvan sulamaya veya otlatmaya ihtiyaç olduğu halde sahibi bulunmayabilir. Mal sahibinin izni olmaksızın girmeyi yasaklasaydık hayvanlar zarar görürdü.

Aynı zamanda böyle bir iznin faydası da yoktur. Çünkü arazi sahibinin araziye girimeyi men etmeye hakkı yoktur. Bilâkis buna imkân vermesi vaciptir. Netice itibarıyla arazi sahibinin giriş izni vermediği düşünülse bile, o dinen haram olan bir iş yapmış olur ve girişi men etmeye kalkışması da helâl olmaz. Bu durumda oraya girişin izine bağlı olmasının herhangi bir faydası yoktur.

Şâri'in kendisine tanıdığı bir hakkı ancak oraya girmek suretiyle alabilecekse, o kimse bu konuda şer'an izinli sayılır. Ancak arazi sahibinin âilesi ve harîm-i ismetini korumak gibi bir endişe ile başkasının izinsiz girmesini yasaklaması halinde, izinsiz girilmesi caiz olmaz. Sahrada olan araziye veya içinde kuyu bulunan metruk bir eve izinli yada izinsiz girilmesi mümkündür. Allah Teâla: "İçinde kendinize ait bir şeylerin bulunduğu oturulmayan bir eve girmenizde herhangi bir sakınca yoktur."[14] buyurmaktadır. Âyette günah olmadığı bildirilen giriş, izinsiz giriştir. Çünkü daha önceki âyet başkalarının evlerine izin istemeden sessiz sedasız ve ev halkına selam vermeden girilmesini yasaklamıştı.[15] Ayet-i kerimede geçen"el-isti'nâs" kelimesi izin isteme anlamındadır. Selef âlimlerinin bazıları bu kelimeyi "el-isti'zân" şeklinde okumuşlardır. Daha sonra insanların kendilerine ait olan şeyleri almaları için meskûn olmayan evlere izinsiz girmelerinin günah olmadığı bildirilmiştir. Bu da gösteriyor ki başkasına ait boş ev veya araziye, su ya da ot gibi şeylerden hakkı olanı almak için girmek caizdir. Kur'an nassının zâhiri budur ve

14. Nûr,24/29.
15. Nûr,24/27.

İmam Ahmed'in fetvasının muktezası da böyledir. Başarı Allah'tandır.

4 — Kuyu ve Kaynakların Satışı:

Soru: Su kuyusunun veya kaynağının satışı konusunda ne dersiniz, caiz midir?

Cevap: İmam Ahmed der ki: Kuyunun veya kaynağın suyunun fazlasının, bulunduğu yerde satılması yasaklanmıştır. Kuyunun ve kaynağın bizzat kendisinin satılması ise caizdir ve satın alan oranın suyu üzerinde daha çok hak sahibidir. İmam Ahmed'in bu sözünü sünnet de doğrulamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.): "Kim Rûme kuyusunu satın alır ve o sayede müslümanları rahatlatırsa cennete hak kazanır."(16) buyurmuştur. Hz. Osaman (r.a.) bu kuyuyu Hz. Peygamber'in (s.a.) emriyle bir yahudiden satın alarak suyunu sebil yapmıştı. Yahudi o suyu satmaktaydı. Hadiste, belirtildiğine göre Hz. Osman kuyunun yarısını oniki bine almış ve sonra yahudiye şu teklifte bulunmuştur: İster bir gün sen ve bir gün ben alayım. İstersen bir kova senin için, bir kova da benim için koyalım. Yahudi de bir gün kendisi, bir gün de Hz. Osman için olmasını kabul etti. Bunun üzerine Hz. Osman'a ait olan günde herkes iki günlük ihtiyacını almaya başladı. Yahudi bu durum karşısında: "Kuyumun düzenini bozdun, gerisini de satın al." dedi. Hz. Osman da diğer yarısını sekiz bine aldı. Hadiste anlatılan bu olay kuyunun satılmasının ve alınmasının, suyunun sebil edilmesinin, çekilmiş ve ihraz edilmiş suyunun satılmasının veya sırayla taksim edilmesinin, kuyu sahibinin kuyunun suyu üzerinde daha çok hak sahibi olduğunun ve mülk edinilmemiş ama hak edilmiş şeylerin taksim edilmesinin caiz olduğunu göstermektedir.

Bu noktada şu soru sorulabilir: Size göre su, mülkiyet altına alınamazsa ve herkesin ihtiyacı olan miktarı alma hakkı var ise, Hz. Osman kuyunun tamamını satın alıp sebil edinceye kadar yahudi o suyu nasıl kontrolü altında tutabildi? Şayet: Kuyunun kendisini satın alıp mülk edinmiş, suyu da kuyuya tâbi olmuştu, derseniz, karşınıza bir başka problem çıkar ki o da şudur: Siz bir kimsenin, başkasına ait olan araziye, su ve ot almak için girmesinin caiz olduğuna karar vermiştiniz. Yahudinin kuyusuyla ilgili mesele ise şu iki husustan birine delâlet etmektedir: Ya yahudi kuyuya mâlik olarak suya da mâlik olmuştur, ya da başkasının arazisine, alınması mübah olan şeyleri almak için bile olsa izinsiz girilmesi caiz değildir.

Cevap: Her şeyden önce soru çok kuvvetlidir. Son iki ihtimalden

16 Tirmizî, 3714 ; Nesâî, 6/235 ; Beyhakî, 6/168 ; *Şerhus-sünne*, 8/289.

birini kabul eden kimse bu konuyu delil olarak kullanabilir. Her ikisini reddeden ise şöyle cevap verir: Soruda zikredilen olay İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in (s.a.) Medine'ye yeni geldiği zaman ve birçok konudaki hükmün karar bulmasından önce cereyan etmiştir. O sıralar yahudiler Medine'de güç ve otorite sahibi idiler. İslâm hükümleri onlara uygulanmıyordu. Hz. Peygamber (s.a.) geldiği zaman onlarla barış yapmış ve ellerinde olan hiçbir şeye dokunmayıp öylece bırakmıştır. Daha sonra şer'î hükümler istikrar buldu, yahudilerin —Allah onlara lânet etsin— gücü ve otoritesi kalmadı ve şerî hükümler onlara da uygulandı. Kuyu kıssasının siyakı bu olayın Hz. Peygamber'in (s.a.) Medine'ye yeni gelmiş bulunduğu günlerde olduğunu göstermektedir.

5 — Nehirler ve Dereler:

Kimseye ait olmayan topraklardan çıkan büyük nehirler ve benzeri akarsular ise, hiçbir şekilde mülkiyet altına alınamazlar. Bir kimsenin arazisine girseler, bu giriş sebebiyle onun malı sayılmazlar. Tıpkı oraya giren bir kuş gibidirler. O kuşu herkes avlayabilir ve alabilir. Şayet arazisinde suyun toplanacağı bir yer yapmışsa ve su orada toplandıktan sonra araziden dışarı çıkıyorsa, bu aynen kuyu suyunun fazlası gibi sayılır. Şayet araziden çıkmıyorsa, o zaman arazi sahibi o suyu içmek veya hayvanına içirmek konusunda daha çok hak sahibi sayılır ki, bunun da hükmü daha önceki anlatılanların hükmü gibidir.

el-Muğnî'de İbn Kudâme şöyle demektedir: Şayet havuzdaki su az ise ve oradan dışarı çıkmıyorsa en uygun olan —ileride yağmur suları bahsinde zikredeceğimiz gibi— arazi sahibinin o suya mâlik olmasıdır.

Daha sonra der ki: Yağmur sularının toplanması için hazırlanmış yerlere gelince, bunun suyuna mâlik olunması evlâdır. Ölçüsü malûm olduğu takdirde satılması da caizdir. Çünkü kimseye ait olmayan (mübah) yağmur suyu, onun için hazırlanan bir yerde toplanmıştır. Bu durumda sahibinin izni olmadan o sudan alınması caiz değildir.

Hem delile, hem de mezhebe uygun olmadığı iddiası ile bu görüşe itiraz edilmiştir. Mezhep konusuna gelince: İmam Ahmed der ki: Kuyu ve kaynak sularının fazlasının, bulundukları kuyu ve kaynaklarda satışı yasaklanmıştır. Kuyu suyunun kuyudan ayrılmadığı bilinmektedir. Bu durumda kuyu, suyun toplanması için yapılmış havuz gibidir, aralarında herhangi bir fark yoktur. Suyun satışının men edildiğine dair İmam Ahhmed'in vermiş olduğu fetvâ daha önce geçmişti. Delil ise, daha önce zikrettiğimiz nasslar ve Buhârî'nin rivâyet ettiği hadiste Allah'ın azabıyla

tehdit edilen üç şahıstan biri olarak zikredilen şu ifadedir: "Fazla suyu olan ve onu yolcudan esirgeyen kimse..." Bu ifadede suyun o kimseye ait bir arazide bulunmasıyla, sahipsiz bir arazide bulunması arasında bir ayırım yapılmamıştır. Hadisteki "İnsanlar üç şeyde ortaktırlar..." sözünde de bu ortaklığın gerçekleşmesi için bulunduğu yerin de ortak olması şart koşulmamıştır. "Yasaklanılması helâl olmayan şey nedir?" sorusuna cevap olarak "Su." denilen hadisde de, bu suyun sahipsiz bir yerde olması şart koşulmamıştır. Evet işte akıl ve nakil bakımından bu meseledeki delilin gereği budur.

D) Hz. PEYGAMBER'İN (s.a.) ELDE BULUNMAYAN MALI SATMAKTAN MEN ETMESİ KONUSUNDAKİ HÜKMÜ

Sünen ve *Müsned*'de Hakîm b. Hizâm'dan şu hadis nakledilmiştir: Yâ Rasulullah! dedim. Adam bana geliyor ve benden elimde mevcut olmayan bir şeyi satmamı istiyor. Ben de ona satıyor, sonra pazardan satın alıyor (ve ona veriyor)um. Rasulullah (s.a.) bunun üzerine buyurdu ki: "Yanında olmayan şeyi satma"[1] Tirmizî bu hadisin hasen olduğunu söylemiştir.

Sünen'de İbn Ömer (r.a.) yoluyla gelen buna benzer bir hadis daha vardır ki mânası şöyledir: "Borç (selef) ve alış-veriş, bir satışta iki şart ve teslim alınmayan malın kârı helâl değildir. Yanında olmayan şey de satılmaz."[2] Tirmizî bu hadis için hasen-sahih demiştir.

Her iki hadis de Hz. Peygamber'in (s.a.), kişinin yanında bulunmayan şeyi satmasını yasakladığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hz. Peygamber'den (s.a.) bize gelen hadis işte budur. Bu satışta aldatmaca söz konusu olabilmektedir. Çünkü bir insan elinde olmayan belli bir şey

1. Tirmizî, 1232, Ebû Dâvûd, 3503, Nesei, 7/289, İsnâdı sahihtir.
2. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6628, 6671, Ebû Dâvûd, 3504, Nesei, 7/288, Tayâlisî, 2257, İbn Mâce, 2188. Senedi hasendir. Tirmizî de hasen—sahih olduğunu söylemiştir.

satıp sonra da onu almak veya müşterisine teslim etmek için pazara giderse, o malı bulmak ve bulamamak hususunda tereddüde kapılır. Bu da kumara benzeyen bir aldatma sayılmış ve yasaklanmıştır.

Bazı kimseler bu satışın, satılan mal mevcut olmadığı için yasaklandığını zannederek "Mevcut olmayan şeyin satışı sahih olmaz." demişler ve bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.) mevcut olmayan malın satışını yasakladığına dair bir de hadis rivâyet edilmiştir. Bu hadis herhangi bir hadis kitabında görülmemiştir. Gözüken şu ki bu hadis yukarıdaki hadisin mânâ ile rivâyet edilmesinden ibarettir. Ancak o hadisle bunun aynı manâya geldiğini zannedenler hatâ etmişlerdir. Hakîm ve İbn Ömer (r.a.) yoluyla rivâyet edilen hadiste satışı yasaklanan şeyin gayr-ı mevcut olması gerekmez. Şayet gerekiyorsa o da gebe hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunu satmak gibi hususî bir gayr-ı mevcuttur ki, vücut bulması konusunda tereddüd ve dolayısıyla bir aldatma vardır.

Mevcut olmayan şey (yâni ma'dûm) üç kısımdır: Zimmette vasfedilmiş, nitelikleri belirlenmiş olan ma'dûm. Her ne kadar Ebû Hanife akit esnasında genel anlamda vücut bulmuş olması gibi bir şart koşuyorsa da, bunun satışı ittifakla caizdir. İşte bu selemdir ki, ileride inşallah zikredilecektir.

İkincisi: Mevcûda tâbi olan ma'dûm. Ma'dûm olan kısım mevcuttan çok olsa da sonuç değişmez. Bu da iki çeşittir. Bu çeşitlerden birinde ittifak, diğerinde ihtilâf edilmiştir. İttifâk edilen çeşit, bir meyve ağacından tek bir meyvenin ortaya çıkmasından (büdüvvü salâhı) sonra o meyvelerin satılmasıdır. İnsanlar bu sınıfın satışının caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunlardan bir tanesinin ortaya çıkması halinde diğer meyveler akit esnasında henüz ortada olmasalar da satış caizdir. Ancak bu satış ortaya çıkan meyveye tâbi olarak gerçekleşmiştir. Bazen ma'dûm mevcuda bitişik olabileceği gibi, bazen de ayrı ayrı bulunabilir ve bazıları henüz yaratılmamış olabilirler.

İhtilâf edilen, içlerinden bazıları olgunlaştığı zaman karpuz ve acur gibi şeylerin satılmasıdır. Bu konuda iki görüş vardır: Birincisi: Bostan tarlasını toptan satmak caizdir. Müşteri ise âdet olduğu gibi mahsul olgunlaştıkça parti parti alır. Bu durum bir meyvenin ortaya çıkmasından sonra hepsinin satılması gibidir. İki görüş içerisinde sahih olan ve ümmetin uygulamaya esas aldığı görüş budur ki, bundan müstağnî kalmaları mümkün değildir. Ne Kur'an ne hadis ne icmâ ne de sahih bir kıyas bu uygulamayı yasaklamıştır. İmam Mâlik ve Medine ehli ile iki ictihâdından birine göre İmam Ahmed, bu görüşü benimsemişler,

Şeyhulislâm İbn Teymiye de bu görüşü tercih etmiştir.

Toptan satılmasına karşı çıkıp, parti parti satılmasının gerektiğini söyleyenlerin bu sözü hem din hem de örf açısından sağlıksızdır ve uygulaması da genellikle imkânsızdır. Mümkün olsa bile büyük güçlüklerle karşılaşılır. Bu da anlaşmazlığa ve kavgaya yol açar. Müşteri büyük küçük hepsini almak ister, özellikle küçükler büyüklerden daha güzelse onları bırakmak istemez. Satıcı ise buna razı olmaz. Bu konuda geçerli olan bir örf de yoktu. Bazen tarla çok büyük olur ve müşteri olmuş mahsulü tüketemeden yeni bir parti ortaya çıkabilir ve satılan kısımla yeni yetişen birbiriyle karışabilir, arasını ayırmak da güç olur. Aynı zamanda tarla sahibinin her istediği zaman müşteri bulması ve sözleşme yapması da çok güç bir iştir. Böyle olan bir uygulamayı şeriat emretmez. Zira bu ne mümkündür, ne de meşrûdur. Şayet insanlar buna zorlansalar malları bozulmaya, menfaatleri muattal kalmaya mahkûm olur. Sonra bu uygulama her bakımdan birbirinin aynı olan iki grubu farklı muameleye tâbi tutmak demektir. Acur gibi şeylerin ortaya çıkması meyvelerin ortaya çıkması gibidir. Diğer kısımların sonradan yetişmesi her iki grup için de aynıdır. Henüz yaratılmamış olanı yaratılmış olana tâbi kılarak değerlendirmek her iki grup için de birdir. Bütün bunlara rağmen iki grubun arasını ayırmak birbirinin aynı olan iki şeyin arasını ayırmak gibidir.

Parti parti satılmasının hem güç hem de fâsit bir yol olduğunu gören bu şahıslar derler ki: Bu olumsuzlukların giderilmesinin yolu mahsulü aslı ile (yani kökleriyle) birlikte satmaktır. Onlara denir ki: Size göre toptan satış fâsit ise, bu satış mevcut olmayanı satmak demekse ve aldatmaya yol açıyorsa, hiçbir kıymeti olmayan köklerin satışıyla bu olumsuzluk giderilemez. Kıymetinin olduğu söylense bile, mahsûle ödenen paraya nisbetle çok azdır. Müşterinin kökleri almak gibi bir maksadı da yoktur. Bunun için para da ödemez. Sonra kökleri satmanın her iki tarafa sağladığı yarar nedir ki, böyle bir şart koşulsun. İncir ve dut gibi, zaman içerisinde peyderpey olgunlaşan meyveleri köküyle —ki bunlar işe yarar— satma gibi bir şart bulunmadığına göre, acur ve karpuz gibi şeyleri hiç işe yaramayacak kökleri ile beraber satmak nasıl şart koşulabilir. Burada amaç ma'dûm olanı mevcut olana tâbi kılarak satmaktır. Ma'dûmun herhangi bir tesiri yoktur. Bu tıpkı kiralama konusunda, menfaat üzerine yapılân akit gibidir. Akit konusu olan menfaat henüz ortada yoktur. Çünkü o menfaatin bir defada vukubulması mümkün değildir. Şeriatların temelinde kulların menfaat ve maslahatlarının gözetilmesi ve kendileri için mutlaka gerekli olan şeylerin

kısıtlanmaması vardır. Onların maslahatları, ancak böyle olursa tamamlanır.

Üçüncüsü: Hâsıl olup olmayacağı bilinmeyen, satıcısının da bu konuda emin olamadığı ve müşterinin durumunu tehlikeye sokacak olan ma'dûmdur. Şâri'in satışını yasakladığı sınıf budur, ama bu yasaklama ma'dûm olması dolayısıyla değil, aldatmaca bulunması dolayısıyladır. Hakîm b. Hizâm ile İbn Ömer (r.a.) hadisinde zikredilen şekil bu gruptandır. Satıcı elinde olmayan ve teslim etmeye imkan bulamayacağı bir malı, onu pazardan alıp müşteriye teslim etmek düşüncesiyle satarsa, bu kumara benzer ki, iki tarafın da böyle bir sözleşmeye ihtiyacı yoktur. Dişi devenin karnındaki yavrunun yavrusunu satmak da bu sınıftandır. Bu yasaklama sadece yavrunun yavrusuna has değildir. Şayet devenin, ineğin veya cariyenin karnındaki yavruyu da satsa, cahiliye âdetlerinden olan bir satış olur. Bir grup âlim selem satışının elde olmayan şeyin satışının yasaklanmasından tahsis edildiğini zannetmişlerse de öyle değildir. Çünkü selem zimmette garanti edilen, sabit olan ve yerinde teslimine imkân bulunan bir satıştır. Bu satışta bir aldatmaca veya tehlike sözkonusu değildir. Bilâkis bu, malı, müsellem ileyhin zimmetinde kılmaktır ki, onun da yeri geldiğinde o malı vermesi vaciptir. Bu bir mânada malın karşılığı olan parayı müşterinin zimmetinde bekletmek gibidir. Birinde garantili olan para müşterinin zimmetinde, diğerinde de garantili olan mal satıcının zimmetinde bulunmaktadır. Elde olmayan şeyi satmak başka, bu ise daha başka şeylerdir. Şeyhimizin bu hadis üzerinde faydalı bir açıklamasını görmüştüm. Burada onu naklediyorum:

Şeyhimiz İbn Teymiye der ki: Bu hadis üzerinde çeşitli görüşler vardır. Bir görüşe göre bu hadisten maksat bir kimsenin başkasına ait olan muayyen bir malı satması, sonra o malı sahibinden alarak müşteriye teslim etmesidir. Buna göre hadisin mânası: "Mal olarak yanında bulunmayan şeyi satma." demek olur. Bu tefsir İmam Şâfiî'den nakledilmiştir. İmam Şâfiî, peşin olan selemi caiz görmüştür. Bazen müsellem ileyhin elinde satmış olduğu şey bulunmayabilir. İmam Şâfiî, bunu malların (a'yân) satışına hamletmiştir ki, zimmetteki satış ister peşin, ister veresiye olsun o satış içinde değerlendirilmesin.

Başkaları ise derler ki: Bu görüş çok zayıftır. Çünkü Hakîm b. Hizâm başkasına ait olan bir malı satmıyordu ki, sonra gidip ondan satın alsın. Kendisine gelenler de filanın evini veya kölesini istiyoruz, demiyorlardı. Yapılan şu idi: İnsanlar geliyor ve şöyle şöyle bir yiyecek veya elbise istiyoruz, diyorlardı. O da: Olur, vereyim, diyor, satışı yapıyor ve şayet istenen mal kendisinde yoksa gidip başkasından alıyordu. Uygulama böyle idi. Bu sebeple demişti ki: "Bana gelip, bende olmayan malı

istiyorlar." Yoksa "Benden, başkasına ait olan malı istiyorlar." dememiştir. İsteyen, muayyen bir mal değil, o cinsten herhangi bir mal istemektedir ki, yenilecek, giyilecek ve binilecek şeyler için o cinsten bir mal istemek o gün için geçerli olan âdetlerdendi. Alıcının maksadı ister aynısı, ister daha iyisi olsun belli bir şahsa ait mala sahip olmak değildir. Bu yüzden İmam Ahmed ve bir grup âlim ikinci görüşü benimseyip şöyle demişlerdir: Hadis, umûmî olarak elde olmayan bir şeyin zimmette satışından yasaklanmasını gerektiriyor. Bu duruma göre, bir kimsenin, yanında olmayan malı, selem akdi ile satması da yasaktır. Ancak ecelli selemin caiz olduğuna dair hadisler vârid olmuş ve bu hüküm peşin selem için geçerli kalmıştır.

Üçüncü görüş —görüşlerin en açığı budur —: Hadis-i şerif ne müeccel olan selemi, ne de peşin olan selemi yasaklamıştır. Bu hadisle kastedilen şey, sahibi olmadığı ve teslimine de imkân bulamaycağı malı zimmette satması ve o mala sahip olmadan önce ondan kâr sağlaması, sonra onu temin edip müşteriye teslim edebilmesidir. Buna göre hadis, malın hazır olmaması durumunda, peşin selemden men etmektedir. Çünkü zimmetinde peşin bir şey gerekmekte, ondan kâr etmekte, ama onu vermeye muktedir olmamaktadır. Satın almaya gittiğinde, belki o malı bulabilir, belki de bulamayabilir Bu ise bir aldatmaca ve tehlike demektir. Selem peşin ise, malın peşin olarak teslimi vaciptir. Halbuki o, buna muktedir olmadığı halde, ilerde onu satın almak ve ele geçirmek düşüncesiyle satış yapmakta ve kâr sağlamaktadır. Belki de aldığı işi, malı satın alacağı kimseye devretmiş ve kendisi hiç bir şey yapmamış, bâtıl yoldan kazanç sağlamıştır. Bu durumda, selem peşin olur, müsellem ileyh de malı hemen vermeye muktedir olursa, bu caizdir. İmam Şafiî'nin dediği gibi, müeccel selem caiz olursa, peşin selemin caiz olması daha evlâdır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) hadisinden maksadın bu olması, konuyu açıklayan hususlardandır. Daha önce geçtiği gibi, soru soran şahıs, mutlak bir şeyin zimmette satışını sormuştur. Şayet mutlak olan bir malın satışı caiz olmazsa, elde bulunmayan muayyen bir malın satışının menedilmesi daha evlâdır. Zimmetteki şeyin satışını sorduğu zaman, onun peşin olarak satışını sormuştur. Çünkü,'Malı satayım, sonra gidip onu alayım ' demiştir. Hz. Peygamber (s.a.) de: "Yanında olmayan şeyi satma." buyurmuştur. Peşin selem mutlak anlamda caiz olmasaydı, şöyle buyururdu: 'Bu satışı yapma.' Malî yanında bulunsa da bulunmasa da, cevabı bu olurdu. Bu görüşün sahibi der ki: Zimmette olan şeyi, satmak teslim edeceği şey yanında olsa bile, caiz değildir. Şayet teslim edeceği mal yanındaysa, o durumda ancak muayyen bir şey satıyor ve zimmette satış

yapmıyor demektir. Hz. Peygamber (s.a.) bunu mutlak olarak yasaklamayıp, yalnızca: "Yanında bulunmayan şeyi satma." buyurunca, O'nun — her ne kadar ikisi de zimmette satış ise de— elinde bulunan ve teslimine muktedir olabileceği şey ise böyle olmayan şeyin arasını ayırdığı anlaşılmıştır.

Bu konu üzerinde düşünen kimse doğru olanın, üçüncü görüş olduğu sonucuna varacaktır.

Soru: Müeccel satış zarûret dolayısıyla caizdir. —Bu beyu'l-mefâlistir.— Çünkü satıcı, yanında hemen teslim edecek malı olmazsa, bir müddet sonra teslim etmek üzere satış yapmak ihtiyacını duyar. Peşin satışa gelince, malı müşterinin görme imkânı olduğundan, sözkonusu malın niteliklerini belirterek zimmette satış yapmaya gerek yoktur. Zira satıcı mutlak bir mal değil, yanında bulunan muayyen bir mal satmaktadır.

Cevap: Selemin kâide dışı bir uygulama olduğunu kabul etmeyiz. Aksine, malın vâde ile teslimi, paranın vâde ile ödenmesi gibidir. Her ikisi de insanların maslahatları gereğidir.

Satış esnasında ortada olmayan malın satışı konusunda üç görüş vardır: Bir grup, İmam Şâfiî gibi —ki ondan gelen meşhur rivâyet budur—, mutlak malın satışını caiz görmekte, nitelikleri sayılmış muayyen bir malın satışını caiz görmemektedir. İkinci grup, İmam Ahmed ve İmam Ebu Hanife gibi, nitelikleri sayılmış muayyen malın satışını caiz görmekte, mutlak malınkini caiz görmemektedir. Her iki çeşit malın da satışının caiz olduğunu söylemek daha isabetlidir. Bu konuda İmam Şâfiî'ye , onun başkasına söylediği gibi, şöyle denilir: Nitelikleri belirtilmiş mutlak bir malı zimmette satmak caiz ise, aynı şekildeki muayyen bir malın satışının caiz olması daha evlâdır. Çünkü mutlak maldaki aldatma, belirsizlik ve tehlike oranı muayyen maldan daha çoktur. Mutlak bir buğdayı, niteliğini belirterek satmak caiz ise, muayyen bir buğdayı niteliğini belirterek satmak daha evlâdır. Hatta müşteri malı gördüğü zaman muhayyer olma kaydı olsa bile, muayyen malı niteliğini belirterek satmak, yine caizdir. Ashâb-ı kirâmdan nakledilen bu görüşü, Ebu Hanife ve iki rivâyetten birinde İmam Ahmed de benimsemiştir. İmam Ahmed'in arkadaşlarından el-Kâdî ve diğerleri satış lâfzıyla yapılan peşin selemi caiz görmüşlerdir.

Konunun hakikatı şudur: Şu veya bu lâfız arasında fark yoktur. Zira sözleşmelerde, mücerret lâfızlara değil, sözleşmelerin hakikatına, ruhuna ve amacına itibar edilir. Teslim alınması geciken mevcut malların satışı, para önceden ödeniyorsa "selef" diye adlandırılır. *Müsned*'de Hz. Peygamber'den (s.a.) rivâyet edildiğine göre O (yani Hz. Peygamber)

meyveler ortaya çıkmadan (büdüvvü salâhından) önce bir bahçenin selem yoluyla satışını yasaklamıştır. Ortaya çıktıktan sonra: "Bu bahçeden on vesk (bir ölçü birimi, altmış sa' veya bir katır yükü karşılığında kullanılır.) hurmayı sana selem yoluyla sattım." derse, caiz olur.Bu tıpkı "ortada yığılmış olarak (çec halinde) bulunan hurmadan on vesk satın aldım" demesinin caiz olması gibidir. Fakat paranın ödenmesi, hurmaların olgunlaşmasına kadar geciktirilir. Paranın ödenmesinde acele edilirse, buna "selef" denilir. Çünkü selef, önceden geçip giden şeydir. Sâlif ise mütekaddim, yani geçip giden demektir. Allah Teâlâ'nın: "Böylece onları geçmişin karanlıklarında bırakıp sonradan gelenlere ibret örneği kıldık."[3] buyurduğu âyet-i kerimesinde bu kelime bulunmaktadır. Araplar önceden geçip gidenleri sâlife diye adlandırırlar. Hz. Peygamber'in (s.a.): " Sâlih selefimiz Osman b. Maz'un'a yetiş.".[4] sözünde bu anlamda bir kullanış vardır. Ebu Bekir es-Sıddîk (r.a.): "Tek başıma kalıncaya kadar onlarla savaşacağım." anlamına gelen kinâyeli ifadesinde boyun kelimesi yerine sâlife kelimesini kullanmıştır.

Selef kelimesi, hem borç, hem de selem anlamlarına gelmektedir. Çünkü borç veren kimse, borç vermede, önce davranmış demektir. Hadis-i şerifte: "Alışveriş ve borç helâl değildir." ve "Hz. Peygamber (s.a.) bir adamdan ödünç olarak genç bir deve almış, borcunu öderken onun yerine altı yaşında seçkin bir deve vermiştir."[5] buyurulmuş ve bu hadislerde selef kelimesi ve ondan türeyen şekilleri kullanmıştır. Yanında bulunmayan şeyi satan kimsenin maksadı, kâr etmekten başkası değildir. O bir tüccardır. Başkasına, önceden parasını alarak bir mal satar, sonra gidip aynı paraya o malı alırsa, o kimse hiçbir fayda sağlamadan boşa yorulmuş olur. Aynı zamanda bunu yapan kimse, başkasına güvenmiş ve ona: "Bana para ver, sana şu malı alayım," demiştir. Bu durumda, o da güvenilir kimsedir. Bir şahsın belli bir ücretle mal satıp o parayı alması, sonra gidip aynı para ile o malı hemen satın almasına gelince, akıllı bir insandan böyle bir davranış beklenmez. Evet, şayet bir tüccarın paraya ihtiyacı varsa, önceden parayı alarak, sattığı malı buluncaya kadar o parayı çalıştırır ve ondan yararlanırsa, işte bu müeccel selem uygulamasında olabilir. Beyu'l- mefâlis diye adlandırılan alış-veriş şekli de

3. Zuhruf, 43/56.
4. *Mecmau'z-zevâid*, 9/302
5. Mâlik, 2/680, Buhârî, 40/56, Müslim, 1600. Rasulullah'ın (s.a.) âzadlısı Ebû Râfi'inin rivâyet ettiğine göre, Rasulullah (s.a.) bir adamdan ödünç olarak genç bir deve almış, sonra kendisine sadaka malı bir takım develer gelmiş ve Ebû Râfi'a o zatın devesini ödemesini emir buyurmuştu. Ebû Râfi' dedi ki: Develerin içinde altı yaşındaki seçkinden başkasını bulamadım. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.) şöyle buyurdu: "Ona onu ver, çünkü insanların en hayırlısı borcunu en güzel şekilde ödeyenlerdir. "

budur. Çünkü o tüccar, iflas etmiş biri olarak paraya muhtaçtır. Sattığı mal da, o anda elinde yoktur. Fakat bir yerden geleceğini beklediği şeyler vardır ve buna binaen zimmette satış yapar. Bu ancak ihtiyaç dolayısıyla yapılır. Bunun dışında böyle bir şey yapılmaz. Ancak hemen parayı ticaret yoluyla kullanmak maksadı veya bu yolla selem dolayısıyla kaybettiğinden daha çok kâr sağlayacağı düşüncesi müstesnâ. Parayı peşin alarak malını satan kimse, daha ucuza mal vermekte, alıcı taraf da malını ilerde teslim alarak, hemen teslim almaya nazaran daha ucuza aldığını bilmektedir. Yoksa bir alış-verişte bulunması beklenmezdi. Çünkü hiçbir fayda sağlayamazdı. Parayı önce vermekle dînî yönden bir mükâfaat bekliyor olsaydı, bu parayı borç olarak verirdi. Malı, teslim alma vaktine göre, daha ucuz olarak aldığını zannetmeseydi selem sözleşmesi yapmazdı. Müeccel selem çoğunlukla, satıcı durumdaki kimsenin ihtiyacından dolayı yapılır.

Peşin seleme gelince, şayet mal satıcının yanındaysa, belki paraya ihtiyacı vardır ve malını bazen göstererek, bazen da niteniklerini belirterek satar. Şayet elinde mal yoksa, böyle bir muamele ile ticaret yapmayı ve kâr etmeyi amaçlamış, belli bir fiata malı satıp, daha ucuza almayı plânlamıştır.

Sonra bu tahmini belki düşündüğü gibi gerçekleşir, belki de gerçekleşmez ve o malı ancak daha pahalı bir fiyatla temin edebilir ve tabii ki pişmanlık duyar. Şayet daha ucuza temin ederse ve umduğu fiattan alma imkânı olursa selem konusu olan şeyi alıcıya takdim eder. Aksi durumda ise zarar eder ve teslim edemez. Bu ise kumar ve tehlike demektir. Tıpkı kaçan bir köleyi ve deveyi değerinden düşük bir fiatla satmak gibidir. Ele geçerlerse satıcı, ele geçmezlerse müşteri pişman olur. Aynı şekilde gebe bir hayvanın yavrusunun yavrusunu (*habelü'l-habele*) veya gebe hayvanın cenînini (*melâkîh*) ya da erkek hayvanın sulbünde, yani menisinde tasavvur edilen şeyi (*medâmîn*) vb. satmak da böyledir. Çünkü bunlar belki vücud bulur, belki bulmaz. Yanında bulunmayan şeyi satan kimse, kumar ve şans oyunu gibi, temini mümkün olabilecek ve olmayabilecek cinsten şeyler satan kimse gibidir.

İki türlü tehlike vardır. Birincisi: Ticarî tehlikedir ki bu, satmak ve kâr etmek düşüncesiyle bir malı almak ve bu hususta Allah'a tevekkül etmektir. İkincisi: Bâtıl yoldan kazanç sağlamaya sebep olan şans oyunlarıdır ki, Allah ve Rasûlü bu çeşit kazancı haram kılmıştır. Bunlar mülâmese ve münâbeze satışları, gebe hayvanın cenînini veya cenîninin cenînini satmak yada erkek hayvanın sulbündekini satmak, ortaya çıkmadan önce meyveleri satmak gibi şeylerdir. Bu çeşit satışlarda bir

taraf aldatmış ve zulmetmiş, diğer taraf da zulme uğramıştır. Satmak için mal alan tüccarın durumu farklıdır. Sonradan fiatların ucuzlaması yalnızca Allah'tandır. Bu satıcı zulme uğramış gibi şikayette bulunmaz. Yanında bulunmayan şeyi satmak ise, kumar ve şans oyunu gibidir. Çünkü o kimse yanında bulunmayan bir malı satarak kâr etmeyi amaçlamıştır, müşteri ise onun malını önce satıp, sonra başkasından satın aldığını bilmemektedir. Birçok insan bu durumu bilse, o kimseden alış-veriş yapmaz. Bilakis gider onun satın aldığı yerden alır. Bu risk ticaret riski değil, teslim edemeyeceği malı satmakta acele davranma riskidir. Tüccar bir malı satın aldığı zaman onun mülkiyetine girer ve bu merhaleden sonra ticaret riski sözkonusu olur ve Allah Tealanın şu ayetinde helâl kıldığı ticârî yoldan satışını yapar: "Aranızda karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı bâtıl (haksız ve haram yollar) ile yemeyiniz."[6]

Allah en iyi bilendir.

6. Nisâ, 4/29.

E) HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.) TAŞ ATIMI, GARAR, MÜLÂMESE VE MÜNÂBEZE SATIŞLARI HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ

Müslim'in *Sahih*'inde Ebu Hüreyre (r.a.) yoluyla gelen şu hadis yer almaktadır: Rasûlullah (s.a.) taş atımı satışı ile aldatma satışını yasak etti."[1]

Yine Ebu Hureyre'den Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Rasûlullah'ın (s.a.) mülâmese ve münâbezeyi yasak ettiği rivayet edilmekte ve Müslim'de ilave bulunmaktadır: "Mülâmeseye gelince o, alıcı ile satıcıdan herbirinin hiç düşünmeden diğerinin elbisesine dokunması, münâbeze ise herbirinin elbisesini diğerine atması ve hiçbirinin arkadaşının elbisesine bakmaması (şeklinde yapılan satış) tır."[2]

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Ebu Said'in şöyle söylediği rivayet edilmektedir: "Rasûlullah (s.a.) bizi iki çeşit satış ve iki çeşit giyinişten nehyetti. Satışta mülâmese ile münâbezeden nehyetti. Mülâmese bir kimsenin gece ya da gündüz başkasının elbisesine eliyle dokunması ve onu ancak bu şekilde kontrol etmesidir. Münâbeze ise, iki kimsenin elbiselerini birbirlerine atması ve bakmadan, rıza göstermeden bunun satış sayılmasıdır.[3]

---

1. Müslim, 1513.
2. Mâlik, *Muvatta*, 2/266 ; Buhârî, 34/3 ; Müslim, 1511.
3. Buhârî, 77/20, 21 ; Müslim, 1512.

1 — Taş Atımı Satışı:

Taş atımı satışı, beyu'l-hıyâr ve beyu'n-nesîe kelimelerinde olduğu gibi masdarın nev'ine izafeti cinsinden olup beyu'l-meyte ve beyu'd-dem terkiplerinde olduğu gibi masdarın mefulüne izafeti cinsinden değildir.

Yasak edilen satışlar bu iki kısımda mütâlaa edilmektedir. Bu sebeple taş atımı satışı şöyle tefsir edilmektedir: Şu taşı at, hangi elbisenin üzerine düşerse o, şu kadar dirheme senin olsun. Arazi satışında attığı taşın düştüğü yere kadar olan mesafeyi, tane ile satılan şeylerde avucuna aldığı taş sayısınca o maldan satın almak şeklinde açıklanmıştır. Satıcının da avucuna taş alıp, avucumdaki her taş için bir dirhem isterim demesidir. Ya da satıcı veya alıcıdan birinin eline bir taş alıp, "Bu taş ne zaman düşerse satış vacip olsun." demesi de bu cinstendir. Diğer şekilleri şunlardır: Alış verişte bulunan iki kişiden biri eline bir taş alır ve: "Bu taşı ne zaman sana atarsam bu alış-veriş vacip olsun." der. Veya bir kişi eline taş alıp koyun sürüsünün içine dalar ve: "Bu taş hangi koyuna değerse o senin olsun." der. Bu şekillerin hepsi, bâtıl yoldan mal yemeye yol açtığı, beraberinde aldatmaca ve kumara benzeyen risk taşıdığı için fâsittir.

2 — Garar Satışı (Beyu'l-Garar):

Garar satışı kelimesi, beyu'l-melâkîh ve beyu'l-medâmîn kelimelerinin terkibi gibi, masdarın mefulüne muzaf olması şeklindedir. Aldatma kelimesinin Arapçası olan "el-garar", satılan malın bizzat kendisini ifade etmektedir ve el-kabz ve es-selb kelimeleri, el-makbûz ve el-meslûb anlamına geldiği gibi, mefûl mânasında fiildir, yani kendisiyle aldatılan, demektir. Bu çeşit satışın örnekleri şunlardır: Müşteriye teslim imkânı olmayan kaçak köleyi, parlayıp kaçmış atı, havadaki kuşu, dalgıcın bir defada dalıp çıkaracağı miktardaki inciyi, ağaçta veya devesinin karnında olan şeyleri, Zeyd'in onun için razı olacağı veya ona hibe edeceği ya da ona miras kalacak şeyi satmasıdır. Bu ve benzeri şeylerin elde edilip edilemeyeceği ve teslim edilip edilemeyeceği bilinemediği gibi, hakikatı ve miktarı da belli değildir. Gebe hayvanın yavrusunun yavrusunu satmak da bu cins satışlardan sayılır ki, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde Hz. Peygamber'in (s.a.) bunu nehyettiği rivayet edilmiştir.[4] Bir görüşe göre, yukarıdaki gibi (yani yavrunun yavrusunu satmak) yorumlanan bu satış şekli, ikinci görüşe göre müddet olarak yorumlanmıştır. Yani alış-veriş yapıp teslim için gebe hayvanın yavrusunun doğması ve onun da gebe kalmasına kadar beklemek, demektir. Bu hadisi Müslim rivayet etmiştir.

4. Mâlik, 2/653, 654 ; Buhârî, 34/61 ; Müslim, 1514.

Her iki şekil de aldatmadır. Üçüncü görüş ise olgunlaşmadan önce üzüm bağını satmaktır. Müberred böyle söylemekte ve Arapçası olan (الكرم) in ortasındaki harfin, sükûn ve fetha ile okunacağını belirtmektedir. İbn Ömer'e gelince, o bu satışı müddet olarak yorumlamış ve Mâlik ve Şâfiî de bu görüşü kabul etmiştir. Ebu Ubeyd ise ceninin cenini olarak açıklamış, Ahmed de bu görüşü benimsemiştir.

Garar satışlarından biri de beyu'l-melâkîh ve medâmîndir. Said b. el-Müseyyeb ve Ebu Hureyre (r.a.) yoluyla gelen bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.) medâmîn ve melâkîhi yasak ettiği belirtilmiştir.[5] Ebu Ubeyd der ki: Melâkîh karınlarında bulunan ceninler, medâmîn ise erkek hayvanların bellerinde bulunan şey (meni)dir. Cahiliye Arapları dişi devenin karnında bulunan yavrusunu ve erkek hayvanın bir veya birkaç yıldaki çiftleşmesini satıyorlardı. Şair der ki:

ان المضامين التي في الصلب ماء الفحول في الظهور والحدب

"Belde bulunan medâmîn, erkek hayvanların kambur sırtlarında bulunan suyudur."

Bu satışlardan biri de beyu'l-mecr'dir. Hz. Peygamber (s.a.) bu satışı yasak etmiştir.[6] İbnu'l-Arabî der ki: el-Mecr, dişi devenin karnındaki (cenîn), fâiz, kumar ve müzâbene'dir.

3 — Mülâmese ve Münâbeze Satışları:

Garar satışlarından bir diğeri, mülâmese ve münâbezedir. Bu kelimelerin açaklaması, aynı hadis-i şerifte geçmektedir. Müslim'in *Sahih*'inde Ebu Hureyre'den (r.a.) gelen rivayete göre iki çeşit satış yasak edildi: el-Mülâmese ve el-münâbeze. Mülâmese bir kimsenin alıcı ile satıcıdan her birinin hiç düşünmeden diğerinin elbisesine dokunması (ile), münâbeze ise her birinin elbisesini diğerine atması (şeklinde yapılan satış)dır.[7]

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Ebu Said'den şu rivayet gelmektedir: Rasûlullah (s.a.) bizi iki çeşit satıştan ve iki çeşit giyinişten nehyetti. Satışta mülâmese ile münâbezeyi yasak etti. Mülâmese bir

5. Heysemî, *el-Mecma*'da (4/104) zikretmiş, Bezzâr'a nisbet etmiştir ve Sâlih b. Ebu'l-Ahdar dolayısıyla illetli olduğunu söylemiştir. Aynı babda İbn Abbas'tan Taberânî'nin *el-Kebîr*'inde ve Bezzâr'ın rivayet ettiği bir hadis vardır. Onda da İbrahim b. İsmail Ebu Hubeyre vardır ve bu şahıs zayıftır. Abdürrezzak (14138) ise, İbn Ömer'den rivâyette bulunmaktadır. Hadis iki şâhidi sebebiyle sahihtir.
6. Beyhakî, 5/341. Senedinde Musa b. Ubeydetu'r-Rebezî vardır ve zayıftır.
7. Müslim, 1511.

kimsenin gece veya gündüz, eliyle başkasının elbisesine dokunması, onu ancak bu şekilde kontrol etmesidir. Münâbeze ise: İki kişinin elbiselerini birbirlerine atması ve bakmadan, rıza göstermeden bunun satış sayılmasıdır.[8]

Mülâmese satışı şöyle de açıklanmıştır: Satıcı der ki: Bu elbiseyi sana, ona ne zaman dokunursan şu kadar paraya senin olmak üzere sattım. Münâbezede ise şöyle der: Hangi elbiseyi bana atarsan onu şu fiata kabul ediyorum. Bu da mülâmese ve münâbezenin bir çeşididir. İmam Ahmed'in sözünün zâhirinden anlaşılan budur. Bu satış cinsinde aldatmanın olduğu açıktır ve sözkonusu nehyin illeti alış-verişin şarta bağlanması değil, bilâkis illet, aldatma ve tehlike (yüksek nisbetteki risk)dir.

8. Buhârî, 34/62, 63 ; Müslim, 1512.

F) HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.) TOPRAĞA GÖMÜLÜ VEYA KABUKLU SEBZE VE MEYVELERİN SATIŞIYLA İLGİLİ HÜKÜMLERİ

1 — Toprağa Gömülü Sebze ve Meyveler:

Turp, şalgam, patates, soğan vb. gibi yer altında büyüyen bitkilerin satışı, aldatma satışlarından değildir. Çünkü onlar tecrübe ile sahiplerinin bilebileceği nitelikteddirler. Dış görünüşleri, toprak altında kalan kısımların nasıl olduğunu gösterir. Bu halleriyle dışına bakılıp içi bilinen çec (tahıl yığını) gibidirler. Yine de bir aldatma olduğu takdir edilse bile, bu aldatma insanların kesin olarak ihtiyaç duydukları genel maslahatlarının yanında hafif kalır ve hoşgörülür. Alış-verişi menetmeyi gerektirmeyecek ölçüdedir. Meselâ bir hayvanı, evi veya dükkanı bir seneliğine kiralamakta da aldatma vardır. Çünkü bir sene dolmadan hayvan ölebilir, ev yıkılabilir. Aynı şekilde hamama girmek, bir su kabının ağzından su içmek de böyledir. Çünkü insanların yapısındaki farklılıktan dolayı kullanılan ve içilen su miktarı da değişir. Selem satışı, ölçüsü bilinmeyen büyük yığınların (çec) satışı, yumurta, nar, karpuz, ceviz, badem, fıstık gibi içi görülemeyen maddelerin satışı için de aynı durum geçerlidir, ama her sebep alış-verişi haram kılmaz. Aldatma basit veya

kaçınılmaz ise, sözleşmenin sıhhatine engel olmaz. Bir binanın temel duvarlarında, bir hayvanın iç organlarında veya ortaya çıkan bir mahsulün en son beliren kısımlarında belirebilecek aldatmaların önüne geçilemez. Hamam ve su kabından su içme konusundaki aldatmalar basittir. Bunlar kaçınılabilecek ölçüdeki aldatmaların aksine, alış-verişe engel olmazlar. Rasûlullah'ın (s.a.) yasak ettiği çeşitler de bunlardır. Bunlara eşit ölçüde olanlar da aynı hükümdedirler ve sözleşmenin sıhhatine engel teşkil edenler bu çeşitlerdir.

Bu konu böyle bilinince, yer altında gelişen ürünlerin satışı hususunda şu iki mesele anlaşılmış olur. Birincisi: Bu aldatma basittir ve kaçınılması mümkün değildir. İkincisi: Bu çeşit ürünlerin ekili bulunduğu büyük tarlalardaki ürünün satışı için bir defada hepsini toplamak şart koşulsa, bu hem büyük bir güçlük, hem de olgunlaşmamış bir kısım ürünün telef olması demektir ki şeriat böyle bir şeyi emretmez. Toplanan partilerin ayrı ayrı satılmasında da hem satıcı, hem de alıcı açısından büyük güçlükler ve sıkıntılar vardır. Şâri' böyle bir hükmü vacip kılmaz ve insanların maslahatları bu yolla karşılanmaz. Hatta bu şekildeki satışı menedenler bile fiilen işin içine girdikleri zaman başka bir yol bulamamışlar ve ürünlerini topraktayken toptan satmak zorunda kalmışlardır. Buradaki aldatma ne Rasûlullah'ın (s.a.) yasakladığı ne de ona benzer bir aldatmadır.

2 — Misk Kedisi İçerisinde Miskin Satışı:

Miski misk kedisi içerisinde satmak da aldatma satışlarından değildir. Bilâkis bu, ceviz, fıstık, badem ve hindisten cevisi gibi yenecek kısmı içinde olan şeyler gibidir. Onun kılıfı, dış etkenlerden koruyan, kokusunu ve nemliliğini muhafaza eden bir görev görmekte ve böylece kalması, onu değiştirmek ve hile yapmak gibi durumlardan uzak tutmak için daha yararlı olmaktadır. Misk kedisi içerisinde bulunan misk, çıkarılmış olanından daha makbul sayılmış ve tüccarlar alış-verişlerini bu şekilde yapagelmişlerdir. Nerdeyse tam olarak cinsini ve miktarını bilebilmekte, bu konuda ihtilâfa düşmemektedirler. O halde bu aldatma değildir. Çünkü aldatma, vücut bulup bulmamak arasında gidip gelmek demektir. Bir başka kâideye göre, anlaşılması gizli kalmış ve kendisi bilinemeyen şeydir. Ama bizim konumuza giren hususlar ne dil ne de şeriat açısından aldatma diye adlandırılamazlar. Kim bir satışı haram sayar ve onun

aldatma satışı olduğunu iddia ederse, ondan bunun ya dil ya da şeriat açısından aldatma diye adlandırılan sınıfa girdiğini belirtmesi istenir. Miskin misk kedisi içerisinde satılmasına cevaz vermek İmam Şâfiî'nin arkadaşlarının iki görüşünden biri ve delil açısından daha çok tercihe şâyan olanıdır. Bu satışı men edenler ise, onu hurmanın içinde çekirdeği, tavuğun karnında yumurtayı, memede sütü ve kapalı bir kabın içinde yağı satmak gibi kabul etmişlerdir. Halbuki her iki çeşit arasındaki fark açıktır.

Onlara karşı çıkanlar ise bu satışı, ceviz, badem ve fıstığı kabuğu ile satmak gibi kabul etmişlerdir. Çünkü bu şekildeki satış maslahata daha uygundur. Şüphesiz bu benzetme birinciden daha uygundur ve Şâri'in yasak ettiği satışlardan olmadığı gibi o mânada olduğu da söylenemez. Çünkü ne lâfız, ne de mâna olarak Şâri'in yasaklaması, bu çeşidi içine almaz.

Kabın içerisinde yağın satılması konusunda şöyle bir tafsilat vardır: Şayet müşteri kapağı açıp üzerinden yağı görür, cinsini ve niteliğini anlarsa, bu şekildeki satış caizdir. Ancak dıştan görebildiği çecin satışı gibi sayılır. Eğer bu şekilde göremez ve niteliklerini bilmezse, satış caiz olmaz. Çünkü bu aldatma sayılır. Yağın cins ve vasıfları değişiktir. Yumurta, ceviz, badem ve misk gibi kabıyla yaratılmış da değildir. Bu sebeple onların sınıfından sayılması doğru olmaz.

Memedeki sütün satışına gelince, Ahmed, Şâfiî ve Ebu Hanife'nin arkadaşları bunu menetmişlerdir. Halbuki bu konuda tafsilata ihtiyaç vardır: Şayet satıcı, yalnız memede bulunan ve görüleni satarsa caiz olmaz. Hayvanla birlikte satılması caizdir. Çünkü yalnız başına sütün, olduğu gibi, müşteriye verilmesi mümkün değildir. Zira satılan miktar bilinemez. O her ne kadar kapta bulunan bir süt gibi görünse de, satıldığı zaman o anda memede bulunmayan— damarlarda bulunan — süt de gelir ve ayrılamayacak şekilde memede bulunan ve satılan süte karışır. Şâyet Taberânî'nin *el-Mu'cem*'inde[1] İbn Abbas yoluyla rivâyet ettiği

---

1. Asıl nüshada İbn Mâce'nin *Sünen*'inde şeklindedir. Bu müellifin bir hatasıdır. Hadis Taberânî'de Hafs b. Ömer el-Havdî — Ömer b. Ferrûh — Habib b. ez-Zübeyr — İkrime — İbn Abbas yoluyla gelmektedir. Dârakutnî (2/295) ve Beyhaki (5/340) Ömer b. Ferrûh'tan nakletmişlerdir. Dârakutnî der ki: Vekî, Ömer b. Ferrûh'tan irsal etmiş, sonra Vekî ve Ömer b. Ferrûh yoluyla mürsel olarak tahric etmiş. İbn Abbas'ı zikretmemiştir. Beyhakî der ki: Hadisin merfû rivâyeti yalnızca Ömer b. Ferrûh tarafından yapılmıştır ki, bu şahıs kuvvetli değildir. İbn Türkmânî bu konuda şöyle der: Bu Ömer el-Kattâb diye bilinmektedir. Bildiğim kadarıyla, Beyhakî'nin dışında hiç kimse onu cerhetmemiştir. Buhârî de onu *Târih*'inde zikretmiş, ama hakkında herhangi bir değerlendirmede

"Raşûlullah (sa.a.) sırtta bulunan yünün ve memedeki sütün satılmasını yasak etti." hadisi sahih ise, hamledileceği mâna —inşaallah— budur. Belli bir koyundan alacağı belirli ölçüdeki sütü satsa veya o koyunun belli bir kaç günlük sütünü satsa bu caiz olmaz. Çünkü meyvenin ortaya çıkmadan önce satılması mesabesinde olur ki caiz değildir. Özellikleri belirtilmiş mutlak sütü zimmette satsa ve şu koyundan veya bu inekten olmasını şart koşsa şeyhimiz (İbn Teymiye) bunun caiz olduğunu söylemiş ve *Müsned*'de bulunan şu hadisi delil getirmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.) bir bahçenin ürününün selem yoluyla satışını yasak etti." Ortaya çıkınca satıcı: "Bu bahçeden on vesk hurmayı selem yoluyla sana verdim." derse caiz olur. Bu tıpkı çeç halindeki hurmadan, "Ben şu yığından on vesk satın aldım." demesenin caiz olması gibidir. Fakat paranın ödenmesi mahsulün olgunlaşmasına kadar geciktirilir.

---

bulunmamıştır. İbn Adiy zayıf olduğuna temas etmezken, İbn Main ve Ebu Hâtim sika olduğunu söylemişler, Ebu Davud da onu kabul etmiştir. İsnaddaki diğer râviler sikadır.

G) SÜT VE YÜNLERİN SATIŞI

1 — Sağmal Hayvanın Kiralanması:

Koyun, inek ve devenin belirli bir müddet sütünü almak için ücret ödenmeye gelince, fukahanın çoğunluğu bunu caiz görmemişlerdir. Şeyhimiz caiz olduğunu söylemiştir. Bu görüşü bazı âlimlerin benimsediğini nakletmiş ve kendisi bu konuda müstakil bir eser telif etmiştir. Şeyhimiz der ki: Bir kimse koyun, inek veya deve gibi bir hayvanı belli bir ücretle ve yemi sahibine ya da kindisine ait olmak üzere sütünü almak için kiralarsa, bu kiralama âlimlerin iki görüşünden en açık olanına göre süt annede olduğu gibi caizdir. Bu muamele hem alış-verişe hem de kiralamaya benzemektedir. Bu yüzden bazı fakihler bu konuyu alış-veriş bahsinde ele alırken, bazıları da kiralama bahsinde ele almaktadırlar. Şayet süt, kiraya tutanın yemi ile hâsıl oluyorsa, bu durum ağaç kiralamaya benzer. Eğer hayvanı yemleyen onun sahibi ise ve müşteri yalnızca kendisi için takdir edilen sütü alıyorsa bu tam bir alış-veriş sayılır. Sütü mutlak olarak alıyorsa bu da alış-veriş kabul edilir. Çünkü sütün sahibi, sütü getirip müşterisine tam olarak vermektedir. Süt anne konusunda durum tamamen tersinedir. Çünkü süt anne çocuğa süt emzirmektedir. Bu Hz. Peygamber'in (s.a.) yasak ettiği aldatma satışları sınıfına dahil değildir. Çünkü aldatma, var olmakla olmamak arasında gidip gelmedir. Bundan dolayı da satışı yasak edilmiştir. Kumar

cinsindendir. Bâtıl yoldan mal yemeye vesile olduğu için Allah Teâlâ onu haram kılmıştır. Aynı zamanda Allah'ın haram kıldığı zulüm gibidir. Evet bu muamele, iki taraftan birinin malı ortada bulunur, diğerininki ise varlık ile yokluk arasında şüpheli bulunursa, caiz olmayan bir muameledir. Kaçak kölenin, ürküp kaçmış hayvanın, gebe hayvanın yavrusunun yavrusunun satışı hep bu sınıftandır. Çünkü bu mallar belki müşteriye ulaşır, belki de ulaşmaz. Ona ulaşacak şeyin miktarı da belli değildir. Ama satılan şeyler, arazi ve hayvan kiralamak gibi, süt annenin sütü gibi, hayvan sütü ve tarım ürünlerinin satışı gibi, bütün bunların miktarı ve diğer özellikleri âdeten biliniyorsa, hepsi aynı sınıftan sayılırlar ve caizdirler.

Sonra müşteri âdet üzere olan miktarı alabilirse bir mesele kalmaz. Şayet bir eksilme olursa, o miktarın karşılığı kiracıdan düşülür. Bu tıpkı, âfete uğrayan satış malının bedelinin belli bir oranda düşülmesi (vadu'l-cevâih) gibidir. Aynı zamanda diğer alış-verişlerde malın bir kısmı müşterinin eline geçmeden telef olursa yine böyle muamele yapılır.

Soru: Kira sözleşmesinin konusu menfaat (yararlanma)lardır. Mallar değildir. Bu sebeple yemek için yiyecek ve içmek için su kiralamak sahih olmaz. Süt annenin kiralanması da menfaate binâendir ki, o da çocuğu kucağa alması ve ona meme vermesidir. Süt bu sözleşmeye zımnen ve tâbilik durumunda girer. Bir evi kiraya verirken o evin kuyusunda biriken suyun da aynı sözleşmeye girmesi gibi sayılır. Asıl için hoşgörülmeyen bazı şeyler tâbi durumda olurlarsa hoşgörülebilirler.

Cevap: Bu itiraz bir kaç yönden cevaplanabilir:

Birincisi: Kira sözleşmesinin yalnızca menfaat üzerine yapılacağını menetmek. Çünkü bu ne Kur'an ve hadisle ne de icmâ ile sabittir. Bilâkis ashâbın, bunun aksine uygulamalarda bulunduğu bildirilmektedir. Sahih olan bir rivâyete göre Hz. Ömer (r.a.) Üseyd b. Hudayr'ın bahçesini üç seneliğine kiraya vermiş ve ücretini alıp onunla borcunu kapatmıştı. Bahçeden maksat hurmadır. Bu ise meyvesini almak için ağacı kiraya vermek demektir. Mü'minlerin halifesi olan Hz. Ömer'in görüşü bu şekildedir ve ashâbtan herhangi bir kimsenin ona karşı çıktığı da bilinmemektedir. İmam Ahmed'in arkadaşlarından Ebu'l-Vefâ b. Akîl ve Şeyhimiz de bu görüşü tercih etmiştir. Sizin kira sözleşmesi ancak menfaat üzerine yapılır, sözünüz kabul edilemez ve delil ile de sabit değildir. Sizin en çok yapabileceğiniz şey, ihtilâflı olan konuyu, yenmek için ekmeğe ve içmek için suya kıyaslamanızdır. Bu ise çok fâsit

kıyaslardan biridir. Çünkü ekmek yenilir ve yerine yenisi gelmez. Halbuki süt ve kuyu suyu böyle değildir. Çünkü onların yerine yenisi gelir. Bu yönüyle de menfaat mesabesinde sayılır.

İkincisi: Ürünler vakıf ve âriyet (iğreti verme) vb. konularda menfaat ve fayda gibi değerlendirilirler. Buna göre ağacı olan kimse, tıpkı ürününden yararlanılması için arazisini vakfeden kimse gibi, meyvesinden yararlanılması içen ağacını vakfedebilir. Bir hayvanı, bir evi veya bir süt hayvanını iğreti olarak vermek caiz olduğu gibi, bir ağacı iğreti vermek de caizdir. Bütün bunlar, onların ürününü ya da faydasını teberru etmektir. Bir kimsenin evini orada oturacak birisine vermesi, bir başkasının hayvanını ona binecek birine, ağacını onun meyvesini alacak birine, arazisini ekecek birine, koyununu onun sütünü içecek birine vermesi mesabesindedir. Bütün bu faydalar, teberru sözleşmeleri hükmündedirler. Faydalanılan malın aslı vakıf yoluyla bu tür faydaya tahsis edilmiş olsa da (muhabbes) olmasa da sonuç değişmez. Aynı zamanda ortaklık sözleşmesi hükmüne de girerler. Çünkü bir kimse koyununu, ineğini veya devesini bir başkasına, sütünden veya doğacak yavrularından bir kısmını ona vermek karşılığında onlara bakmak ve hizmetlerini görmek için verse, bu anlaşma İmam Ahmed'den gelen iki rivâyetten en sahih olanına göre sahihtir. Aynı şekilde kira sözleşmesi hükmüne de girerler.

Üçüncüsü: İki çeşit mal vardır: Birinci çeşidi, yerine yenisi gelmeyen ve gidince bütünüyle gidendir. İkinci çeşidi yavaş yavaş tükenen ve tükenen kısımların yerine yenisi gelendir. İşte bu çeşit, menfaatlerle yerine yenisi gelmeyen mallar arasında bir derece sayılır. Bu durumda hangi kısma benzediğine bakılır ve onun gibi kabul edilir. (Bu gözle bakıldığında) bu çeşidin menfaatlere benzemesinin daha kuvvetli olduğu bilinmekte ve dolayısıyla o kısımdan sayılması evlâ olmaktadır.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de süt annenin kiralanması konusunda hükmünü bildirmiş ve süt annenin aldığı şeyi ücret diye isimlendirmiştir. Bizim şeriatımızda Kur'an'da hakkında nass bulunan kiralama yoktur, ancak süt annenin kiralanması müstesnâdır ki, o da şudur: "Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın."[2] Üstadımız der ki: Kiralamanın ancak menfaat üzerine olacağı vehmine kapılan bazı kimseler, buradaki kiralamanın kıyasa aykırı düştüğünü zannetmişlerdir. Halbuki öyle

2. Talâk, 65/6.

değildir. Bilâkis kiralama, mal olsun menfaat olsun, aslı bâki kalmak kaydıyla kendisinden yararlanılabilen her şey üzerine yapılabilir. Nasıl bu mallar vakfedilebiliyor ve iğreti verilebiliyor, insanlar karşılıksız olarak yararlanabiliyorsa, aynı şekilde kiracı da ondan, bedelini ödeyerek yararlanabilir. Süt annenin sütünden aslı bâkî kalarak yararlanmak mümkün olunca, herhangi bir menfaati kiralamanın caiz olması gibi, onu da kiralamak caiz olmuştur. Bu, kıyasın ta kendisidir. Zira Allah nasıl bazı menfaatleri peyderpey yaratıyor ve onların aslı bâki kalıyorsa, aynı şekilde bazı malları da peyderpey yaratıyor ve onların aslı da bâkî kalıyor.

Beşincisi: Sözleşmelerde asıl olan, Allah ve Rasûlü'nün haram kıldıklarının dışındaki esasları yerine getirmenin vacip olmasıdır. Çünkü müslümanlar, helâli haram, haramı da helâl kılan şartların dışındaki bütün şartlara riayet ederler. Sözleşilen veya şart koşulan hususlarda Allah ve Rasûlü'nün haram kıldığının dışında hiçbir şey haram olmaz. Bu konuyu menedenlerin (menettikleri şeyin) haram kılındığına dair gösterebilecekleri hiçbir nass yoktur. Ancak kıyas deliline tutunmaktadırlar, fakat yaptıkları kıyasta asıl ile fer' arasında kıyaslamayı önleyecek bir fark olduğu bilinmektedir. (Kıyası) caiz görenlerin yaptığı kıyas, fer'in asla eşit kılınmasına daha yakındır. Bu konuda ise, bunun imkânı yoktur.

Başarı Allah'tandır.

Altıncısı: Bu kiralamayı menedenler süt annenin kiralanmasının cevazının Kur'an ve icmâ ile sabit olduğunu, bu kiralamadan esas maksadın da bir maddî varlık olan süt olduğunu görünce, bu kiralamanın cevazını izah için hem emzirenin hem de kiralayanın geçersizliğini bildikleri hileli bir ifade kullandılar ve dediler ki: Süt anne ile yapılan sözleşme yalnızca, onun çocuğu kucağına alması ve ona meme vermesi üzerine yapılmıştır. Süt ise tâbi durumundadır. Halbuki Allah ve bütün akıllı kimseler bilmektedir ki, ne mesele böyledir, ne esas maksat, süt annenin çocuğu kucağına almasıdır ve ne de o kadını tutmak için yapılan sözleşmenin konusu budur. Örf, hakikat ve şeriat açısından bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Şayet, süt anne çocuğu bir başkasının kucağında veya beşiğinde emzirse bile ücretini almayı hak ederdi. Esas maksat sadece meme vermek olsaydı, sütü olmasa da memesi olan her kadın tutulabilirdi. Gerçekten fâsit olan kıyas ve ruhsuz olan fıkıh budur. Bütün bunlardan sonra nasıl olur da süt anne tutmanın

(kiralamanın) kıyasa aykırı olduğu söylenir ve sahih olan kıyasın böyle olduğu iddia edilebilir?

Yedincisi: Hz. Peygamber (s.a.), keçiyi ve koyunu sütü için iğreti vermeyi tavsiye etmiş, buna teşvik etmiş ve bu iyiliği yapacak kimsenin nail olacağı sevabı zikretmiştir.[3] Bunun ne bir satış, ne de bir hibe olmadığı bilinmektedir. Zira ma'dûm ve meçhul olan bir şeyin hibe edilmesi caiz değildir. Bu ancak tıpkı binilmesi için hayvanın iğreti verilmesi gibi, sütü için koyunun ödünç verilmesidir. Bu ise ondan yararlanmanın mübah olduğunu göstermektedir. Her iki uygulama da, şer'î yönden birdir. İğreti verme yoluyla yararlanması caiz olan şeyden, kiralama yoluyla da yararlanılabilir. Çünkü her ikisinin geliş yolu birdir. Aradaki fark sadece birinin teberrû şeklinde olması, diğerinin de bir bedel karşılığında olmasıdır.

Sekizincisi: Harb el-Kirmânî'nin *el- Mesail*'inde yaptığı şu rivayettir: Said b. Mansûr — Ubâb b. Ubâd — Hişam b. Urve ve babası yoluyla gelen habere göre, Üseyd b. Hudayr altı bin dirhem borcu olarak vefat etmiştir. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattab (r.a.) alacaklıları çağırmış ve onun arazisini alacaklılara iki seneliğine vermiştir.[4] Bu arazide ağaçlar ve hurma bulunmaktaydı. Medine bahçelerinde daha çok hurma bulunmaktadır ve boş (ağaçsız) arazisi çok azdır. Hz. Ömer'in bu uygulaması meyvesini almaları için ağaçları kiraya vermek demektir. Kim bunun icmâ'a aykırı olduğunu iddia ederse, bilgisizliğindendir. Bilâkis bunun caiz olduğu hususunda icmâ edildiğini söylemek daha uygundur. Hz. Ömer (r.a.) bunu Medine-i Münevvere'de Ensâr ve Muhâcirlerin huzurunda yapmış ve olay her tarafta duyulmuş, buna rağmen kimse karşı çıkmamıştır. Bilâkis kabul ve ikrar ile karşılamışlardır. Halbuki, Hz. Ömer bile yapsa, bundan daha basit şeylere karşı çıkıyorlardı. Meselâ, İmrân b. Husayn ve diğerleri temettu haccı konusuna karşı çıkmışlardı.[5] Bu olaya ise kimse karşı çıkmadı. İnşaallah bunun tam

3. Buhârî, 51/33. Abdullah b. Amr hadisinde merfû olarak şu rivâyet gelmiştir: "Kırk haslet vardır ki bunların en yükseği sağılan keçi menihası, yani hediyesidir. Hayırseverlerden bir kişi bu kırk hasletten birini, onun sevabını umarak ve va'd olunan mükâfaatı tasdik ederek işlerse, muhakkak Allah bu haslet sahibini bu iyiliği sebebiyle cennete sokar."

Ebu Hureyre'den gelen merfû hadiste de şöyle buyurulmaktadır: Sütü bol olan deve ve yine böyle bol sütlü koyun ne güzel meniha ve hediyedir. Bu hayvanlardan her biri bir kap sabahleyin, bir kap akşamleyin süt getirir."

4. Râvileri sikadır. Ancak Urve b. ez-Zübeyr, Ömer'i görmemiştir. Bk. *el-İsâbe*, (183).

5. Buhârî, 25/36 ; Müslim, 1226. İmran b. Husayn'dan şu rivâyet gelmiştir: "Rasûlullah

bir kıyas olduğunu, bunu menedenlerin bu olayı mutlaka dikkate almaları gerektiğini ve onların caiz olmayan birçok hilelere başvurduklarını açıklayacağız.

Dokuzuncusu: Ziraat yapılan bir araziden, kira sözleşmesiyle elde edilen mahsul, her mal gibi bir maldır ve o mal, kiracının ürettiği bir üründür. Kiracının topraktan yararlanma konusunda bundan başka bir maksadı yoktur. Şayet tarımdan başka bir yararlanma kastı sözkonusu olsa bile bu, asla tâbi bir kasıttır.

Soru: Üzerinde sözleşme yapılan şey toprağı sürmenin, ekmenin ve hasat etmenin yararıdır. Mal bu yararın sonucu olarak ortaya çıkar. Meselâ, bir kimse kuyu kazmak için birini kiralar, kuyudan da su çıkarsa üzerinde sözleşme yapılan konu su değil iştir.

Cevap: Toprağı kiralayan kimsenin elde edeceği ürünün dışında bir maksadı yoktur. İş (yani çalışma) ise başka bir amaca hizmet eden vesiledir. Kiracı, mücerred çalışmadan hiçbir yarar sağlayamaz. Bilâkis o (iş veya çalışma) yorgunluk ve sıkıntıdır. Maksadı yalnız ve yalnız çalışması ve sulaması sayesinde Allah'ın yaratacağı mahsulü almaktır. Her iki konu arasında hükümlere illet teşkil etmeyecek geçersiz farklardan başka bir fark yoktur. Sizin kiralamayı kuyu kazmaya benzetmeniz fâsit bir benzetmedir. Bilâkis kuyu kazmanın benzeri, araziyi sürmek, ekmek ve sulamak için bir çiftçi tutmaktır. Şüphe yok ki, sütü için hayvan kiralamayı, mahsulü için arazi kiralamaya benzetmek tam bir kıyastır ve —daha önce de geçtiği gibi— yemek için ekmek kiralamaya benzetmekten daha sahihtir.

Onuncusu: Mahsulünü almak için arazi kiralamanın aldatma ve risk durumu, sütü için hayvan kiralamanınkinden daha çoktur. Çünkü tarıma etki edecek âfetler ve engeller sütünkinden çoktur. Buna rağmen bu durumlar arazinin kiralanmasında hoş görülürse, (yani kiralama için şer'î bir engel teşkil etmezse) sütü için hayvan kiralamada hoş görülmesi daha evlâdır.

(s.a.) hac ve umreyi birleştirdi. Sonra bu konuda âyet nâzil olmadı ve Rasûlullah da bunu yasaklamadı. Bir adam da kendi reyi ile dilediği şeyi söyledi." Müslim'deki hadis böyledir. Buhârî'deki ise şöyledir: "Bizler Rasûlullah zamanında temettu haccı yaptık. Kur'an da (temettuun cevazı hakkında) indi. Bir adam da kendi re'yi ile dilediği şeyi söyledi."

2 —Memedeki Sütün Satışı:

Memedeki sütün satış sözleşmesi huusunda üç görüş vardır:

1- Gerek satış, gerekse kiralama olarak bunu menetmek. Ahmed, Şâfiî ve Ebu Hanife bu görüştedirler.

2- Hem satış, hem de kiralama olarak cevaz vermek.

3- Satışına değil ama, kiralamasına cevaz vermek. Üstadımızın (r.h.) tercihi de budur.

Memedeki sütün satışını meneden iki hadis vardır:

Birincisi: Ömer b. Merrûh hadisidir ve zayıf bir hadistir.[6] Hubeyb b. ez-Zübeyr — İkrime — İbn Abbas yoluyla rivâyet edilen bu hadis şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.) hayvanın sırtındaki yünün, sütteki yağın ve memedeki sütün satışını yasak etti." Bu hadisi Ebu İshak, İkrime ve İbn Abbas yoluyla onun (İbn Abbas'ın) sözü olarak veya yağ konusunu zikretmeksizin rivâyet etmiştir. Hadisi Beyhakî ve diğerleri de rivâyet etmişlerdir.

İkincisi: İbn Mâce'nin, Hişâm b. Ammâr — Hatem b. İsmail — Cehdam b. Abdullah el-Yemânî — Muhammed b. İbrahim el-Bâhilî — Muhammed b. Zeyd el-Abdî — Şehr b. Havşeb ve Ebu Said el-Hudrî yoluyla yaptığı şu rivâyettir: "Hz. Peygamber (s.a.) doğuruncaya kadar hayvanların karınlarında bulunan şeyin, ölçü ve tartı ile olmaksızın memelerde bulunan şeyin, kaçmış bulunan kölenin, taksim edilinceye kadar ganimetlerin, ele geçirilinceye kadar zekât mallarının ve dalgıcın bir defada çıkardığı şeyin satışını yasak etti."[7] Fakat bu hadisin isnadı ile delil sabit olmaz. Hayvanların karınlarında bulunan şeyin satışının yasaklanması, melâkîh (hayvanların sulbünde bulunan şey)in ve medâmîn (karınlarında bulunan şey)in satışının yasaklanmasıyla, kaçmış bulunan kölenin satışının yasaklaması ise — o, kaçak olduğu bilinen bir köledir—aldatma satışının yasaklanmasıyla sabit olmuştu. Ganîmetlerin paylaştırılıncaya kadar satışının yasaklanması, bir kimsenin yanında bulunmayan bir şeyi satmasının yasak edilmesinin hükmü içindedir, çünkü o bir aldatma ve tehlike (riziko) ihtiva eden satıştır. Ele geçirilemeyen zekat mallarının satışı da böyledir. Şayet Hz. Peygamber (s.a.) bir yiyeceği, müşteriye inktikal ettiği, mülkiyetine girdiği,

6. Beyhakî'den başkasının onu zayıf bulmadığı, İbn Maîn, Ebu Hâtim ve Ebu Davud'un ise, onu sika kabul ettikleri geçmişti.(Bk. 1 nolu dipnot).

7. İbn Mâce, 2196. Muhammed b. İbrahim el-Bâhilî ve şeyhi meçhuldür. Şehr b. Havşeb ise zayıftır.

onun olduğu ve başkasının malı olmak ihtimali kalmadığı halde yine de ele geçirilmeden önce satışını yasak ederse, ganimet ve zekat mallarının ele geçmeden önce satışının yasak edilmesi daha evlâdır. Dalgıcın bir defa da çıkaracağı şeyi satışında aldatma bulunduğu konusu ise apaçıktır.

Memedeki sütün satışına gelince, şayet muayyen olursa, satılan malı aynen teslim etmek mümkün değildir. Eğer özellikleri belirtilmiş bir sütün zimmette satışı ise, bu, şuradaki çecden on avuç satmaya benzer. Bu çeşit satışın iki yönü vardır: Itlak yönü ve tayin yönü. İkisi arasında bir çatışma da yoktur. Bu satışın caiz olduğunu İmam Ahmed'in rivâyet ettiği şu hadis göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.) bir bahçe (de bulunan meyve) yi, ortaya çıkmadan (büdüvvü salâhından) önce selem yoluyla satmayı yasakladı. Buna göre süt veren koyunun sütünü belli bir ölçüyle selem yoluyla satarsa caizdir. Bu satış "Ölçü ve tartı ile olmazsa, memedeki şeyin satışını yasak etti." sözünün hükmüne girer. Bu ise, ister mutlak isterse muayyen olsun, ölçü ve tartı ile olursa satışına izin var demektir. Çünkü (mutlak veya muayyen diye bir) tafsilat zikretmemiş, ölçü ve tartının dışında da bir şart koşmamıştır. Muayyen olması şart olsaydı zikrederdi.

Soru: Koyunun sütünü belli sayıdaki günler için ölçüsüz ve tartısız satsa ne dersiniz?

Cevap: Yukarda zikredilen hadis sahih ve sabit ise ölçüsüz ve tartısız satılması caiz olmaz. Şayet hadis sabit değilse, koyunun sütü de bilinmekte ise ve âdeten değişmiyorsa (belli sayıda) günler için satılması caiz olur. Âdetine binaen verilen hüküm ölçü ve tartının yerini tutar. Eğer süt durumu değişiyor, bazen artıyor, bazen eksiliyor, bazen da kesiliyorsa, bu aldatma sayılır ve caiz olmaz. Kiralama ise böyle değildir. Çünkü süt onun mülkiyetinde ve hayvanı yemlemesi sonucu meydana gelir, tıpkı kendi mülkü olan araziyi sulayarak mahsul meydana gelmesi gibidir. Bunda herhangi bir aldatma yoktur. Evet, şayet süt âdetin aksine eksilir veya kesilirse, bu kiralamadan beklenen bir menfaatın noksanlaşması veya tamamen ortadan kalması mesabesindedir ki, bundan dolayı kiracıya ya sözleşmeyi feshetme hakkı doğar, ya da eksilen meanfaat oranında kira ücretinden düşülür. Bu, mezhebin (Hanbeli mezhebi) usulüne göre yapılacak bir kıyasla varılan sonuçtur. İbn Akîl ve *el-Muğni* müellifi der ki: Kiracı (herşeye rağmen kiraladığı malı) elinde tutmayı tercih ederse, ücretin tamamını ödemesi gerekir. Çünkü o,

eksikliğe razı olmuştur. Bundan dolayı da ücretin tamamını ödemesi gerekir. Doğru olan ise, menfaatten eksilen oranın ücretten düşürülmesidir. Çünkü kiracı tam ücreti, eksiksiz ve kusursuz bir menfaat karşılığında vermektedir. Böyle olmadığı takdirde, tam ücret ödemesi gerekmez.

Onların: "Kiracı menfaati eksik olarak kabul etti. Bu durum satılık bir malı kusurlu olarak kabul etmek gibidir." sözlerine iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi: Müşteri kusurlu olan malı, kusurunun bedelini almak kaydıyla kabul ederse, (Hanbelî) mezhebinin zâhirine göre bu onun hakkıdır. Kusurlu olan malın bedelini alarak o malı kabullenmesi, (o bedeli alma) hakkını düşürmez.

İkincisi: Şayet malı geri verme hakkı olan kimse, onu elinde tutarsa, ona söz konusu bedel ödenmez, desek bile bundan dolayı kira için geçerli olan bedeli eksiltme hakkı düşmez. Çünkü kiracı sözleşme yapılan konunun bir kısmından yararlanmıştır. Bundan dolayı onu olduğu gibi geri vermesi mümkün değildir. Aynı şekilde kalan menfaati geri vermesi halinde zarara uğrayabilir veya bu imkânı bulamayabilir. Bundan dolayı da her şeye rağmen kiraladığı nesneyi elinde tutmak zorunda kalabilir. Buna rağmen ondan ücreti tam olarak almak ve onu, ancak sözleşmeyi feshederek zararını telafiye zorlamak, ona zarar vermek demektir. Özellikle ekim, dikim (alanı), bina kiralayanlar veya yolculuk için hayvan kiralayan ve yolda hayvanda bir arıza ortaya çıktığını gören kimse için bu durum daha da zordur. Doğru olan hüküm şudur: Geri verme hakkı ve imkânı olan bir müşteri, satın aldığı malı elinde tutarsa ona, o malın kusurundan dolayı bir bedel ödenmez, ama kiralamada bu bedel ödenir.

Hz. Peygamber'in (s.a.) tarım ürünü alan müşteriden, ürünün tabiî âfetten zarar görmesi halinde, zarar gördüğü orandaki ücretin düşürülmesine ve geri kalanının alınmasına hükmetmesi de bu konuyu açıklamaktadır. Zira ürünün tamamı bir seferde olgunlaşmaz, bu yüzden de hepsini birden toplamak âdet olmayıp peyderpey toplanır. Bu durum aynen kiralama hadisesindeki gibidir. Hz. Peygamber (s.a.) musarrât (çok gözükmesi için bir müddet sütü sağılmayan hayvan) konusunda müşteriyi, hayvanı geri vermek veya bundan dolayı herhangi bir tazminat istemeden öylece kabul etmek arasında muhayyer bırakmış, âfete uğrayan ürün konusunda ise, zararının telafi edilmesi ve böylece ürünü elinde tutması hükmünü vermiştir. Aradaki fark bizim zikrettiğimiz husustur.

Kiralama da ürünün satışına daha çok benzemektedir. Bu benzerliğe itibar edildiği ise, Şâri'in, ücret satıcının eline geçmeden önce âfete uğrayan mahsulün bedelini düşürmesinde açığa çıkmıştır.

Soru: Menfaatleri etkileyen musibetlerin, ücretten düşürülmeyeceği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir.

Cevap: Bu o bâbdan değildir. Kim böyle olduğunu zannederse, bu onun kuruntusudur. Üstadımız der ki: Bu, satın alınan üründe olduğu gibi âfete uğrayan malın zararından telâfi edilmesi bâbından değildir. Bilâkis bu sözleşme ile amaçlanan menfaatin telef olması veya elden çıkması bâbındandır. Âlimler hayvan kiralayan bir kimsenin onu teslim almadan önce ölmesi halinde, ücretini ödemesinin gerekmeyeceği misalinde olduğu gibi, kiralamada da sözkonusu menfaat, elde edilemeden önce telef olursa, ücret ödenmesinin gerekmeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Bu durum, bir çecden belli bir ölçüde mahsul satın alınması, fakat alınan miktarın teslim alınmadan ve çecden ayrılmadan telef olması mesabesindedir. Şüphe yok ki, bu durumdaki bir mal satıcının garantisindedir. Bu yüzden arazi kiralayan kimse âfet sebebiyle ziraat yapmaya imkân bulamazsa kira ücreti ödemesi gerekmez. Şayet ziraat yapar, mahsul yetişir, ama sonradan tabiî bir âfet gelerek hasat imkânı bulamazsa, bu durumda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bir grup (yukarıda zikri geçen) ürün ve menfaat meselesi gibi kabul etmiş, başka bir grup ise bu iki meseleyi ayrı ayrı ele almıştır. Menfaat ve ürün meselesiyle bu konuyu ayrı ayrı ele alanlar derler ki: Ürün, üzerinde sözleşme yapılan şeydir. Aynı şekilde menfaat de öyledir. Bu konuda ise ekilen mahsul, üzerinde sözleşme yapılan şey değildir. Sözleşme yapılan şey menfaattir. O da elde edilmiştir. İki konuyu eşit olarak ele alanlar ise derler ki: Kiralamadan maksat üründür. Bu maksat hâsıl olmadan önce tabiî bir âfet gelirse sözleşme ile amaçlanan şey ele geçmeden önce telef olmuş demektir. Gerçi kira bedelini ürün için değil, ürün elde etmesine yarayacak bir menfaat için ödemişse de, ürünü hasat edemeden tabiî bir âfet meydana gelir ve mahsule zarar verirse, üzerinde sözleşme yapılan menfaat de bundan kurtulamaz ve bu menfaat de telef olmuş sayılır. Bir arazinin menfaatinin işin başında telef olmasıyla, sonunda telef olması arasında bir fark yoktur. Tabiî âfet ekimden sonra olur ve oradan yararlanma imkânını ortadan kaldırırsa, bunun önce veya sonra olması arasında bir fark olmadığı bilinmektedir.

3 — Hayvanın Üstündeki Yünün Satışı:

Hayvanın sırtındaki yünün satılmasına gelince, bunu yasaklayan hadisin sahih olduğu sabit olursa, onu kabul etmek vacip olur ve ona aykırı bir şey söylemeye imkân yoktur. İmam Ahmed'den bu konuda değişik rivâyetler gelmiştir. Bir rivâyete göre bunu menetmiş, başka bir rivâyete göre de hemen kırkılması şartıyla cevaz vermiştir. Bu görüşün açıklaması şöyledir: Hayvanın üstündeki yün, teslimi mümkün olan malûm bir maldır. Bundan dolayı ağaçtaki hurma gibi satışı caizdir. Koyunun üzerinde bulunan ve satılan yün ile sonradan büyüyecek olan (ve satışa dahil olmayan) kısmın birbirine karışması ihtimali, hemen kırkılmasıyla bertaraf edilmiş olur. Bu arada büyüyen kısım tesbit edilemeyecek kadar azdır. Diğer yandan hemen kırkılması şart koşulmazsa, bu durumda da peyderpey toplanan hurma gibi olur. Alınması zamanında uzamış olsa bile, bunun doğru bir açıklaması vardır. Son noktada bu, var olan şeye tâbi olan, yaratılmamış ma'dûmun (mevcut olmayanın) satışı demektir. Bir meyvenin henüz yaratılmamış kısımları gibidir ve mevcut olan kısmına tâbidir. Yünün alınması için belli bir vakit tayin edilirse, bu da meyveyi olgunlaşma zamanında toplama mesabesindedir.

Bu konuyu şu husus daha iyi açıklamaktadır. Bu satışı menedenler, hayvanın yününü diğer organlarına kıyas etmişler ve demişlerdir ki: Yün hayvana bitişiktir. Bundan dolayı, diğer organları gibi tek başına satışı caiz değildir. Bu ise çok fâsit bir kıyastır. Çünkü, diğer organları hayvana zarar vermeden müşteriye teslim etmek imkânsızdır.

Soru: Bununla memedeki süt konusu arasındaki fark nedir ki, buna cevaz verdiğiniz halde ona cevaz vermediniz?

Cevap: Memedeki sütte müşterinin malı ile satıcının malı birbirine çabucak karışır. Çünkü süt hayvan sağıldıkça hızla meydana gelir. Yün ise böyle değildir.

Allah en iyi bilen ve hükmedendir.